

LA FILOSOFÍA EN SUS TEXTOS

Selección, comentarios
e introducciones

por

JULIÁN MARÍAS

TOMO II

De Descartes a Dilthey

SEGUNDA EDICIÓN,



EDITORIAL LABOR, S. A.

BARCELONA - MADRID - BUENOS AIRES - RIO DE JANEIRO
MÉXICO - MONTEVIDEO

1963

© EDITORIAL LABOR, S. A. BARCELONA

DEPÓSITO LEGAL. B. 26345. — 1962 (II)

N.º REGISTRO. 1347. — 1950

ES PROPIEDAD

— — — — —

Primera edición: 1950

Segunda edición: 1963

PRINTED IN SPAIN

TALLERES GRÁFICOS IBERO-AMERICANOS, S. A. : PROVENZA, 86. BARCELONA - 15
Reproducción offset-Grafos, S. A. - Paseo Carlos I, 157 - Barcelona - 13

ÍNDICE DE MATERIAS DEL TOMO II

FILOSOFÍA MODERNA

	Págs.
I. La Edad Moderna	3
II. El idealismo	5
DESCARTES	9
Discurso del método	10
Los principios de la filosofía	23
Reglas para la dirección del espíritu	19
PASCAL	61
Pensamientos	61
BOSSUET	70
El conocimiento de Dios y de sí mismo	70
Tratado del libre albedrío	102
FENELÓN	127
Tratado de la existencia de Dios	127
MALEBRANCHE	152
Investigación de la verdad	152
Diálogos sobre metafísica y sobre religión	194
SPINOZA	209
Ética	209
LEIBNIZ	259
Sobre la Naturaleza en sí	260
Consideraciones sobre la doctrina de un Espíritu Universal	268
La causa de Dios	274
Opúsculos filosóficos	288
Discurso de metafísica	300
NEWTON	312
Principios matemáticos de la Filosofía natural	312
LOCKE	323
Ensayo sobre el entendimiento humano	323
BERKELEY	406
Tratado sobre los principios del conocimiento humano	406
HUME	434
Tratado de la naturaleza humana	434

BOSSUET

Vida. Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) es un representante del pensamiento católico francés, influido al mismo tiempo por la tradición agustiniana y escolástica y por el cartesianismo. Bossuet fué obispo de Meaux, preceptor del Delfín hijo de Luis XIV, y la figura más importante de la Iglesia de Francia durante cerca de medio siglo. Tuvo extraordinaria fama como orador sagrado; intervino activamente en la cuestión del galicanismo; defendió al catolicismo de los ataques — muy vivos a raíz de la revocación del edicto de Nantes en 1685 — de los reformados; cultivó la Teología y también la Filosofía; su *Discurso sobre la historia universal* es un intento de filosofía de la Historia, fecundo durante todo el siglo XVIII, y su metafísica está bajo el doble signo de San Agustín y Descartes. Bossuet intervino en las negociaciones irénicas, que se proponían restablecer la unión de las Iglesias cristianas, y en las que tuvo tan principal intervención Leibniz, con la participación del obispo español Rojas Spínola, del abad de Lockum

y otros eclesiásticos. También tomó parte en la polémica sobre el quietismo, en actitud opuesta a la de Fénelon; la Iglesia dió finalmente la razón a Bossuet, que murió ya anciano, después de realizar una obra inmensa de escritor y de organizador.

Obras. Los escritos más importantes de Bossuet, desde el punto de vista filosófico, son el *Discours sur l'histoire universelle* y el tratado *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. Son también importantes: el *Traité du libre arbitre*, la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, la *Défense de la tradition et des saints Pères*, su gran *Histoire des variations des Églises protestantes*, y una copiosa colección de sermones y oraciones fúnebres.

Sobre Bossuet puede consultarse: A. REBELLIAN: *Bossuet historien du protestantisme* (3.ª ed., 1908); J. BARUZI: *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (1907); también A. GRATRY: *El conocimiento de Dios* (páginas 263-275) y P. HAZARD: *La crisis de la conciencia europea* (pág. 175-189). Cito según mi traducción de ambos libros.

El conocimiento de Dios y de sí mismo

La sabiduría consiste en conocer a Dios y en conocerse a sí mismo.

El conocimiento de nosotros mismos debe elevarnos al conocimiento de Dios.

Para conocer bien al hombre es preciso saber que está compuesto de dos partes, que son el alma y el cuerpo.

El alma es lo que nos hace pensar, comprender, sentir, razonar, querer, escoger una cosa en vez de otra, y un movimiento en vez de otro, como moverse hacia la derecha en vez de hacia la izquierda.

El cuerpo es esta masa extensa en longitud, anchura y profundidad, que nos sirve para ejercitar nuestras operaciones. Así, cuando deseamos ver, hay que abrir los ojos; cuando queremos

tomar algo, o extendemos la mano para cogerlo, o movemos los pies y las piernas, y mediante ellas todo el cuerpo, para acercarnos a ello.

Por tanto, hay tres cosas que considerar en el hombre: el alma separadamente, el cuerpo separadamente, y la unión de la una y el otro.

No trataremos aquí de hacer un largo razonamiento sobre estas cosas, ni de buscar las causas profundas, sino más bien de observar y concebir lo que cada uno de nosotros puede reconocer reflexionando sobre lo que sucede cotidianamente, o a él mismo, o a los otros hombres semejantes a él. Empecemos por el conocimiento de lo que hay en nuestra alma.

CAPÍTULO I

Del alma

Conocemos nuestra alma por sus operaciones, que son de dos especies: las operaciones sensitivas, y las operaciones intelectuales.

No hay nadie que no conozca eso que llamamos los cinco sentidos, que son: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto.

A la vista le pertenecen la luz y los colores; al oído, los sonidos; al olfato, los buenos y los malos olores; al gusto, lo amargo y lo dulce, y las demás cualidades semejantes; al tacto, el calor y el frío, lo duro y lo blando, lo seco y lo húmedo.

La Naturaleza, que nos enseña que estos sentidos y sus acciones pertenecen propiamente al alma, nos enseña también que tienen sus órganos o sus instrumentos en el cuerpo. Cada sentido tiene el suyo propio. La vista tiene los ojos; el oído tiene las orejas; el olfato tiene las narices; el gusto tiene la lengua y el paladar; sólo el tacto se extiende por todo el cuerpo, y se halla en todas partes donde haya carne.

Las operaciones sensitivas, es decir, las de los sentidos, se llaman sentimientos, o más bien sensaciones. Ver los colores, oír los sonidos, degustar lo dulce y lo amargo, son otras tantas sensaciones diferentes.

Las sensaciones se forman en nuestra alma en presencia de ciertos cuerpos, que llamamos objetos. En presencia del fuego es cuando siento calor; no oigo ningún ruido sin que haya sido agitado algún cuerpo; sin la presencia del sol y de los otros cuerpos luminosos, no vería la luz; ni el blanco ni el negro, si la nieve, por ejemplo, o la pez, o la tinta no estuvieran presentes. Quitad los cuerpos mal pulidos o puntiagudos: no sentiría nada áspero, ni nada punzante. Sucede lo mismo con las otras sensaciones.

Para que estas sensaciones se formen en nuestra alma, es preciso que el órgano corporal sea actualmente afectado por el objeto, y reciba una impresión. No veo más que cuando mis ojos se ven afectados por los rayos de un cuerpo luminoso, bien directos, bien reflejos. Si la agitación del aire no impresionara mi oído, no podría oír el ruido, y esto es también propiamente lo que se llama la presencia del objeto. Pues por muy próximo que me halle a un cuadro, si

tengo los ojos cerrados, o algún otro cuerpo interpuesto impide que los rayos reflejados de ese cuadro lleguen hasta mis ojos, este objeto no estará presente para ellos. Lo mismo puede verse en los otros sentidos.

Podemos, así, definir la sensación (si es que una cosa tan inteligible por sí misma necesita ser definida), digo que podemos definirla como la primera percepción que se da en nuestra alma en presencia de los cuerpos, que llamamos objetos, y, en consecuencia, de la impresión que producen sobre los órganos de nuestros sentidos.

Sin embargo, no tomo aún esta definición como una definición exacta y perfecta. Pues más bien nos explica con qué ocasión acostumbran a sucedernos las sensaciones, que no la naturaleza de las mismas. Pero esta definición basta para hacernos distinguir primeramente las sensaciones de las demás operaciones de nuestra alma.

Pues, aun cuando no pudiéramos entender las sensaciones sin los cuerpos que son sus objetos, y sin las partes de nuestros cuerpos que sirven de órganos para sentirlos, como en modo alguno ponemos las sensaciones en los objetos, tampoco las ponemos en los órganos, cuyas disposiciones bien consideradas, como mostraremos en su lugar, resultan ser de la misma naturaleza que la de los objetos mismos. Por esto miramos las sensaciones como cosas que pertenecen a nuestra alma, pero que nos señalan la impresión que sobre nuestro cuerpo hacen los cuerpos circundantes, y la correspondencia que hay con ellas.

Según nuestra definición, la sensación debe ser lo primero que surge en el alma, y lo que se experimenta en presencia de los objetos. Y en efecto, lo primero que percibo al abrir los ojos, es la luz y los colores; si no percibo nada, digo que estoy en tinieblas. Lo primero que siento al tender mi mano al fuego, y al manejar hielo, es que tengo frío o calor; y así sucesivamente.

Puedo inmediatamente tener diversos pensamientos sobre la luz, buscar su naturaleza, señalar las reflexiones y las refracciones, incluso observar que los colores que desaparecen en cuanto la luz se retira, parecen no ser sino diferentes modificaciones de la misma luz en los cuerpos en que los percibo, es decir, diversas reflexiones o refracciones de los rayos del sol, y de otros cuerpos luminosos. Pero todos estos pensamientos no los tengo sino después de la per-

cepción sensible de la luz que he llamado sensación; y es la primera que se dió en mí tan pronto como abrí los ojos.

Análogamente, después de haber sentido que tengo calor o que tengo frío, puedo observar que los cuerpos de donde me vienen estas sensaciones, causarían alteraciones diversas a mi mano, si no la retirara; que el calor la quemaría y la consumiría, que el frío la entumecería y la mortificaría; y así sucesivamente. Pero no es esto lo primero que percibo al acercarme al fuego o al hielo. En el primer momento se formó en mí cierta percepción que me ha hecho exclamar, tengo calor, o tengo frío; y esto es a lo que se llama sensación.

Aun cuando la sensación reclama, para formarse, la presencia actual del objeto, puede durar aún algún tiempo después. El calor o el frío duran en mi mano aún después de alejada del fuego o del hielo que me lo producían. Cuando una luz fuerte, o el mismo sol contemplado fijamente, ha producido en nuestros ojos una impresión muy violenta, nos aparecen después de haberlos cerrado colores primero muy vivos, que van mitigándose poco a poco, y que finalmente parecen perderse en el aire. Lo mismo nos sucede después de un gran ruido; y un agradable licor, después de pasado, deja de momento un gusto exquisito. Pero todo esto no es sino la consecuencia del primer contacto del objeto presente.

El placer y el dolor acompañan las operaciones de los sentidos: se experimenta un placer saboreando buenas viandas, y dolor probando las malas; y así sucesivamente.

Este cosquilleo de los sentidos, que se experimenta, por ejemplo, degustando buenas frutas, agradables licores, y otros alimentos exquisitos, es lo que se llama placer o voluptuosidad. Ese sentimiento importuno de los sentidos ofendidos, es lo que se llama dolor.

Uno y otro se hallan comprendidos en los sentimientos o sensaciones, puesto que uno y otro son una percepción repentina y viva, que se da en nosotros ante la presencia de objetos agradables o desagradables; como en presencia de un vino delicioso que humedece la lengua, lo que sentimos en el primer momento es el placer que nos proporciona; y en presencia de un hierro que nos traspasa o nos desgarrar, no sentimos nada tan pronto ni tan vivamente como el dolor que nos causa,

Aun cuando el placer y el dolor sean de estas cosas que no necesitan ser definidas, porque se conciben por sí mismas, podemos, sin embargo, definir el placer como un sentimiento agradable que conviene a la Naturaleza, y el dolor como un sentimiento molesto contrario a la Naturaleza.

Parece que estos dos sentimientos nacen en nosotros, como todos los demás, en presencia de ciertos cuerpos, que nos convienen o que nos hieren. En efecto, sentimos dolor cuando nos cortan, nos pinchan, nos aprietan, y así sucesivamente; y descubrimos fácilmente la causa, porque vemos qué es lo que nos aprieta, y qué es lo que nos pincha; pero tenemos otros dolores más internos, por ejemplo, los dolores de cabeza o de estómago, de los cólicos y otros semejantes. Tenemos hambre y sed, que son también dos clases de dolor. Estos dolores se sienten interiormente, sin que veamos por fuera cosa alguna que nos los produzca. Pero fácilmente podemos pensar que vienen de los mismos principios que los otros, es decir, que los sentimos cuando las partes interiores del cuerpo son punzadas o apretadas por algunos humores que caen encima, más o menos de la manera a como los vemos llegar a las partes exteriores. Así, toda esta clase de dolores son de la misma naturaleza que aquellos de cuyas causas nos apercebimos, y pertenecen sin dificultad alguna a las sensaciones.

El dolor es más vivo y dura más que el placer; lo que debe hacernos sentir cuán triste y desgraciada es nuestra situación en esta vida.

No hay que confundir el placer y el dolor con la alegría y la tristeza. Estas cosas se siguen de muy cerca, y a menudo damos a las unas el nombre de las otras; pero cuanto más próximas están, y más a punto se está de confundirlas, tanto más cuidado hay que tener de distinguirlas.

El placer y el dolor nacen en presencia efectiva de un cuerpo que toca y afecta a los órganos; se sienten en cierto lugar determinado; por ejemplo, el placer del gusto, precisamente en la lengua, y el dolor de una herida, en la parte afectada. No sucede así con la alegría y la tristeza, a las que no atribuimos un lugar determinado. Pueden surgir en ausencia de objetos sensibles, sólo por la imaginación, o por la reflexión del espíritu. Por mucho que se imagine y considere el placer de un

sabor y el de un olor exquisitos, o el dolor de la gota, no nace por ello el sentimiento. Un hombre que quiere explicar el daño que le hace la gota, no dirá que le causa tristeza, sino dolor; y tampoco dirá que siente una gran alegría en la boca al beber un líquido delicioso, sino que experimenta un gran placer. Un hombre se sabe atacado de esa clase de enfermedades mortales, que no son dolorosas; no siente ningún dolor, y, sin embargo, se halla sumido en la tristeza. Así estas cosas son muy diferentes. Por esto hemos colocado el placer y el dolor con las sensaciones, y pondremos la alegría y la tristeza, con las pasiones, en el apetito.

Es fácil ahora señalar todas nuestras sensaciones. Tenemos las de los cinco sentidos: tenemos el placer y el dolor. Los placeres no son todos de la misma especie, y los experimentamos bien diversos, no sólo en diversos sentidos, sino en el mismo. Hay que decir otro tanto de los dolores. El de la jaqueca no se parece al del cólico o al de la gota. Hay ciertas clases de dolores que aparecen y desaparecen todos los días: son el hambre y la sed.

De entre nuestros sentidos, algunos tienen un órgano doble: tenemos dos ojos, dos orejas, dos narices, y la sensación puede ejercerse conjunta o separadamente por estos órganos. Cuando actúan conjuntamente, la sensación es un poco más fuerte. Se ve mejor con los dos ojos a la vez que con uno sólo, aun cuando hay quienes no notan esta diferencia.

Algunas de nuestras sensaciones nos hacen sentir de donde vienen, y otras no produce semejante efecto sobre nosotros. Cuando sentimos el dolor de la gota, o de la jaqueca, o del cólico, sentimos, en efecto, el dolor en determinada parte, pero no sentimos de donde viene el golpeo. En cambio, sentimos bastante de qué lado provienen los sonidos y los olores. Por el tacto sentimos lo que nos detiene o lo que cede ante nosotros. Referimos naturalmente a ciertas cosas el bueno y el mal sabor. Sobre todo, la vista refiere siempre y bien prontamente a cierto lado y a un cierto objeto los colores que percibe.

De aquí se sigue que también debemos sentir de algún modo la figura y el movimiento de ciertos cuerpos; por ejemplo, de los cuerpos coloreados. Porque percibiendo, como hacemos en el primer instante, de qué lado nos viene el sen-

timiento, porque viene de varios lados y de puntos diversos, apercibimos la extensión; porque están reducidos a ciertos límites, fuera de los cuales no sentimos nada, nos sorprende su figura: si cambian de lugar, como una antorcha que llevarán delante de nosotros, percibimos el movimiento; lo que sucede principalmente en la vista, que es el más claro y el más distinto de todos los sentidos.

No es que la extensión, la figura y el movimiento sean visibles por sí mismos, puesto que el aire que tienen todas estas cosas no lo es; se llaman también visibles por accidente, porque no lo son sino por los colores.

De aquí viene la distinción de las cosas sensibles por ellas mismas, como los colores, los sabores y las demás; y sensibles por accidente, como los tamaños, las figuras y el movimiento.

Las cosas sensibles por accidente se llaman también sensibles comunes, porque son comunes a varios sentidos. No sólo sentimos por la vista, sino también por el tacto, determinada extensión, y cierta figura en nuestros objetos; y cuando se nos escapa de las manos una cosa que sostenemos, en cierto modo sentimos, por este motivo, que se mueve. Pero hay que señalar bien que estas cosas no son el objeto propio de los sentidos, como se ha dicho.

Hay, pues, sensibles comunes, y sensibles propios. Los sensibles propios son los que son particulares de cada sentido, como los colores para la vista, el sonido al oído, y así sucesivamente. Y los sensibles comunes son aquellos de los que acabamos de hablar, que son comunes a varios sentidos.

Podríamos examinar aquí si lo que nos hace percibir de donde vienen el golpe y la extensión, la figura o el movimiento es una operación de los sentidos; porque quizá estos sensibles comunes pertenecen a alguna otra operación, que se añade a la de los sentidos. Pero no quiero llegar aún a estas precisiones; me basta con haber observado aquí que la percepción de estos sensibles comunes no se separa nunca de las sensaciones.

Hay que hacer dos observaciones sobre las sensaciones.

La primera es que, por muy diversas que sean, existe en el alma una facultad de reunir las. Pues la experiencia nos enseña que no se hace sino un solo objeto sensible de todo lo que nos sorprende a un tiempo, incluso por dife-

rentes sentidos, sobre todo si el golpe viene del mismo lugar. Así, cuando veo el fuego de determinado color, siendo el calor que me produce, y oigo el ruido que hace, no sólo veo este color, siento este calor, y oigo este ruido, sino que percibo estas sensaciones diversas como procedentes de un mismo fuego.

Esta facultad del alma que reúne las sensaciones, bien sea tan sólo una consecuencia de estas sensaciones, que se unen naturalmente cuando vienen juntas, o que formen parte de la imaginativa, de la que vamos a hablar; esta facultad, digo, sea lo que fuere, en cuanto no hace sino un único objeto de todo cuanto sorprenda conjuntamente a nuestros sentidos, se llama el sentido común: término que se transporta a las operaciones del espíritu, pero cuya significación propia es la que acabamos de señalar.

La segunda cosa que hay que observar en las sensaciones es que después que han pasado, dejan en el alma una imagen de ellas mismas y de sus objetos; es lo que se llama imaginar.

Que se retire el objeto coloreado que miro, que cese el ruido que oigo, que deje de beber el licor que me ha dado placer, que se apague el fuego que me calentaba, y que, si queréis, un sentimiento de frío le suceda en su lugar, aun imagino en mí mismo este color, este ruido, este placer y este calor; todo ello, es cierto, menos vivamente, que cuando veía, o escuchaba, degustaba o sentía actualmente, pero siempre de la misma naturaleza.

Más aún: después de una completa y larga interrupción de estos sentimientos, pueden renovarse. El mismo objeto coloreado, el mismo sonido, el mismo placer de un buen olor o de un buen sabor, vuelven en diversos momentos, en la vigilia o en el sueño; y esto se llama memoria o reminiscencia. Y este objeto vuelve a mi espíritu tal como los sentidos se lo habían presentado antes, y marcado con los mismos caracteres con que cada sentido le había afectado, a menos que un tiempo larguísimo los haga olvidar.

Es fácil ahora comprender lo que es imaginar. Siempre que un objeto sentido una vez exteriormente permanece interiormente, o se renueva en mi pensamiento con la imagen de la sensación que ha causado a mi alma, llamo a esto imaginar; por ejemplo, cuando lo que he visto, o lo que he oído, dura;

o vuelve a mí en las tinieblas o en el silencio, no digo que lo veo o que lo oigo, sino que lo imagino.

La facultad del alma donde se realiza este acto se llama imaginativa, o fantasía, de una palabra griega que significa más o menos lo mismo, es decir, hacerse una imagen.

La imaginación de un objeto es siempre más débil que la sensación, porque la imagen degenera siempre la vivacidad del original.

Se entiende por esto todo lo que se refiere a las sensaciones. Las cuales nacen espontáneas y vivas en presencia de los objetos sensibles; las que se refieren a un mismo objeto, aun cuando procedan de diversos sentidos, se reúnen todas, y son referidas al objeto que las ha hecho nacer. En fin, después que han pasado se conservan, y se renuevan por su imagen.

He aquí lo que ha dado lugar a la célebre distinción de los sentidos exteriores e interiores.

Se llama sentido exterior aquel cuyo órgano aparece fuera, y reclama un objeto externo actualmente presente.

Tal son los cinco sentidos que cada uno conoce. Se ven los ojos, las orejas y los demás órganos de los sentidos; y no se puede ni ver, ni oír, ni sentir de ninguna manera, sin que los objetos exteriores, que pueden afectar a estos órganos, no estén presentes del modo que conviene.

Se llama sentido interior aquel cuyos órganos no aparecen, y que no pide un objeto externo actualmente presente. Generalmente se colocan entre los sentidos interiores esta facultad que reúne las sensaciones, que se llama el sentido común, y la que los conserva o los renueva, es decir, la imaginativa.

Se puede dudar del sentido común, porque este sentimiento que reúne, por ejemplo, las diversas sensaciones que nos causa el fuego, y las refiere a un solo objeto, se realiza tan sólo en presencia del objeto mismo, y en el mismo momento en que actúan los sentidos exteriores; pero en cuanto al acto de imaginar, que continúa después que los sentidos exteriores dejan de actuar, pertenece sin dificultad al sentido interior.

Ahora es fácil conocer bien la naturaleza de este acto, y no se puede uno dedicar demasiado a él.

La vista y los demás sentidos exteriores nos hacen percibir ciertos objetos fuera de nosotros; pero además

de esto podemos percibirlos dentro de nosotros, tal como los sentidos exteriores nos los hacen sentir, aun cuando hayan dejado de actuar. Por ejemplo, hago aquí un triángulo y lo veo con mis ojos. Los cierro, veo aún interiormente este mismo triángulo tal como mi vista me lo ha hecho percibir, del mismo color, del mismo tamaño y en la misma situación; es lo que se llama imaginar un triángulo.

Hay, sin embargo, una diferencia, y es que, como se ha dicho, esta continuación de la sensación que se hace por una imagen, no puede ser tan viva como la sensación misma, que se hace en la presencia actual del objeto, y que se debilita de más en más con el tiempo.

Este acto de imaginar acompaña siempre la acción de los sentidos exteriores. Siempre que veo, imagino al mismo tiempo; y es bastante difícil distinguirlos mientras la vista actúa. Pero lo que señala la distinción es que incluso aun cuando se deje de ver, puedo continuar imaginando, y esto es ver aún, en cierto modo, la cosa misma, tal como la veía cuando estaba presente a mis ojos.

Así, podemos decir, en general, que imaginar una cosa es continuar sintiéndola, menos vivamente, sin embargo, y de modo diverso a cuando estaba actualmente presente a los sentidos exteriores.

De aquí viene que al imaginar un objeto, se imagina siempre de determinado tamaño, de cierta figura y con ciertas calidades sensibles, particulares y determinadas; por ejemplo, blanco o negro, duro o blando, frío o caliente; y esto en determinado grado, es decir, más o menos, y así sucesivamente.

Hay que observar cuidadosamente que al imaginar no añadimos sino duración a las cosas que nos aportan los sentidos. En cuanto a lo demás, la imaginación, en vez de añadir, lo disminuye; las imágenes que nos quedan de la sensación, nunca son tan vivas como la sensación misma.

He aquí a lo que se llama imaginar. Así es como el alma conserva las imágenes de los objetos que ha sentido; y tal es, finalmente, esta facultad que se llama imaginativa.

No hay que olvidar que cuando se le llama sentido interior, oponiéndola al exterior, no es porque las operaciones de uno y otro sentido no se hagan dentro del alma, sino que, como hemos

dicho, es, primeramente, porque los órganos de los sentidos exteriores están fuera, por ejemplo, los ojos, las orejas, la lengua y lo demás, y, en cambio, no aparece fuera el órgano que sirve para imaginar; en segundo lugar, que cuando se ejercitan los sentidos exteriores se siente uno exteriormente afectado por el objeto corporal que está fuera, y que para esto debe estar presente; mientras que la imaginación está afectada por el objeto, bien esté o no esté presente, e incluso cuando ha dejado absolutamente de estar presente, siempre que se haya sentido bien una vez. Así yo no puedo ver ese triángulo de que hablábamos, sin que esté actualmente presente; pero puedo imaginarlo, incluso después de haberlo borrado o alejado de mis ojos.

He aquí lo que se refiere a los sentidos, tanto interiores como exteriores, y la diferencia entre unos y otros.

De estos sentimientos interiores y exteriores, y principalmente del placer y del dolor, nacen en el alma determinados movimientos que llamamos pasiones.

El sentimiento del placer nos afecta vivamente cuando está presente, y nos atrae poderosamente, cuando no lo está. Y el sentimiento de dolor produce un efecto contrario. Así, somos atraídos o repelidos por todo aquello en donde sentimos o imaginamos placer o dolor. Es lo que nos hace apetecer una vianda agradable, y hace que nos repugne una vianda desagradable. Y todos los demás placeres, tanto como todos los demás dolores, provocan en nosotros apetitos o repugnancias de la misma naturaleza, en donde la razón no tiene parte alguna.

Estos apetitos o estas repugnancias y aversiones se llaman movimientos del alma; no es que el alma cambie de sitio, o que se transporte de un lugar a otro, sino que así como el cuerpo se acerca o se aleja moviéndose, así el alma con sus apetitos o aversiones, se une o se separa de los objetos.

Una vez sentadas estas cosas, podemos definir la pasión como un movimiento del alma, que afectado por el placer o el dolor sentidos o imaginados en un objeto, lo persigue o se aleja de él. Si tengo hambre, busco con pasión el alimento necesario; si el fuego me quema, me alejo con pasión.

Ordinariamente se cuentan once pasiones, que referiremos, y definiremos por orden.

El amor es la pasión de unirse a alguna cosa. Se ama un alimento agradable, se ama el ejercicio de la caza. Esta pasión hace que se ame el unirse a estas cosas y tenerlas en poder de uno.

El odio, por el contrario, es la pasión de alejar algo de nosotros; odio el dolor; odio el trabajo, odio una medicina por su mal sabor; odio a tal hombre porque me hace daño; y mi espíritu se aleja naturalmente.

El deseo es una pasión que nos empuja a buscar lo que amamos, cuando lo tenemos ausente.

La aversión, llamada de otro modo huida o alejamiento, es la pasión de impedir que se nos acerque aquello que odiamos.

La alegría es una pasión por la que el alma goza del bien presente y descansa en él.

La tristeza es una pasión por la que el alma, atormentada por el mal presente, se aleja de él lo más que puede, y se aflige.

Hasta aquí, para ser ejercitadas, las pasiones no han necesitado más que de la presencia o de la ausencia de sus objetos. Las cinco restantes añaden una dificultad.

La audacia, o la osadía, o el valor, es una pasión por la que el alma se esfuerza en unirse al objeto amado, cuya adquisición es difícil.

El miedo es una pasión por la que el alma se aleja de un mal difícil de evitar.

La esperanza es una pasión que nace en el alma, cuando la adquisición del objeto amado es posible aunque difícil; pues cuando es fácil, o está segura, se goza por anticipado y se está alegre.

La desesperación, por el contrario, es una pasión que nace en el alma, cuando la adquisición del objeto amado parece imposible.

La cólera es una pasión por la que nos esforzamos en rechazar con violencia a quien nos hace daño, o nos esforzamos en vengarnos.

Esta última pasión no tiene contrario; a menos que quiera ponerse entre las pasiones, la inclinación para hacer el bien a quien estamos obligados. Más hay que referirla a la virtud, y no tiene ni la emoción, ni la turbación que traen las pasiones.

Las seis primeras pasiones, que no presuponen en su objeto más que presencia o ausencia, han sido referidas por los antiguos filósofos al apetito que ellos llaman concupiscencia. Y en cuan-

to a las cinco últimas, que añaden la dificultad a la ausencia o a la presencia del objeto, las refieren al apetito que ellos llaman irascible.

Llaman apetito concupiscible, aquel en que domina el deseo o la concupiscencia; e irascible, aquel donde domina la cólera. Este apetito siempre tiene que superar alguna dificultad, o tiene que hacer algún esfuerzo, y esto es lo que promueve la cólera.

El apetito irascible quizá podía llamarse más propiamente valiente. Los Griegos, que han sido los primeros en hacer esta distinción de apetitos, expresan mediante una sola palabra la cólera y el valor: y es natural llamar apetito valiente, a aquel que supera las dificultades.

Y pueden unirse las dos expresiones de irascible y de valiente, porque la cólera ha nacido para excitar y mantener el valor.

Sea como fuere, es indudable la distinción entre las pasiones cuyo objeto se considera simplemente como presente o ausente y las pasiones en las que la dificultad se halla unida a la presencia o a la ausencia.

Y cuando hablamos de dificultad no es que siempre haya que poner, en las pasiones que la presuponen, un juicio expreso del entendimiento, por el cual juzga determinado objeto difícil de adquirir, sino que es, como veremos más detenidamente en su lugar, que la Naturaleza ha revestido los objetos, cuya adquisición es difícil, de determinados caracteres propios, que producen por sí mismos impresiones e imaginaciones diversas en el espíritu.

Además de estas once pasiones, están la vergüenza, la envidia, la emulación, la admiración y el asombro, y algunas otras semejantes; pero se refieren a estas mismas. La vergüenza es una tristeza o un miedo de verse expuesto al odio o al desprecio a causa de alguna falta, o por algún defecto natural, mezclado con el deseo de encubirla o de justificarnos. La envidia es una tristeza que tenemos por el bien de los demás, y un miedo de que al poseerlo no nos prive a nosotros de él, o la desesperanza de adquirir el bien que vemos ya ocupado por otro, con una fuerte inclinación a odiar a quien nos parece que lo detenta. La emulación que nace en el hombre de corazón, cuando ve realizar a los otros grandes acciones, encierra la esperanza de poderlas realizar, puesto que los demás las realizan, y un senti-

niento de audacia que nos lleva a emprenderlas con confianza. La admiración y el asombro comprenden en sí o la alegría de haber visto alguna cosa extraordinaria, y el deseo de conocer las causas, así como las consecuencias, o el temor de que bajo este objeto nuevo no exista algún peligro oculto, y la inquietud causada por la dificultad de conocerlo es lo que nos deja como inmóviles y paralizados; y esto es lo que llamamos estar asombrados.

La inquietud, la preocupación, el miedo, el pavor, el horror y el espanto, no son más que los diferentes grados y los efectos diferentes del miedo. Un hombre poco seguro del bien que persigue o del que posee, se inquieta. Si aumentan los peligros, le causan una preocupación molesta; cuando el mal le oprime más, tiene miedo; si el miedo le turba y le hace temblar, esto se llama pavor y horror, y si se apodera de tal modo de él, que parezca desolado, esto se llama espanto.

Así aparece manifiestamente que de cualquier modo que se consideren las pasiones, y a cualquier número que se extiendan, se reducen siempre a las once que acabamos de explicar.

Incluso podemos decir, si consultamos lo que sucede en nosotros mismos, que nuestras demás pasiones se refieren sólo al amor, y que las encierra o las excita todas. El odio que se tiene hacia cualquier objeto, no procede sino del amor que se tiene a otro. No odio la enfermedad, sino porque amo la salud. No siento aversión por alguien, sino porque es un obstáculo para que yo posea lo que amo. El deseo no es más que un amor que se extiende al bien que no se tiene, como la alegría es un amor que se une al bien que se posee. La huida y la tristeza son un amor que se aleja del mal por el que se ve privado de su bien, y que se aflige. La audacia es un amor que emprende lo más difícil para poseer el bien que ama; y el miedo un amor que viéndose amenazado de perder lo que busca, se descompone ante el peligro. La esperanza es un amor que se lisonjea porque poseerá el objeto amado; y la desesperación es un amor desolado porque se ve privado de él para siempre, lo que causa un abatimiento del que no es posible levantarse. La cólera es un amor irritado porque le quieren quitar su bien, y se esfuerza para defenderlo. En fin, quitad el amor, y ya no habrá pasiones; y poned el amor y nacerán todas.

Sin embargo, algunos han hablado de la admiración, como de la primera de las pasiones, porque nace en nosotros con la primera sorpresa que nos causa un objeto nuevo, antes de que lo amemos o lo odiamos; pero si esta sorpresa no pasa de ser una simple admiración por una cosa que parece nueva, no nos produce ninguna emoción, ni, por consecuencia, ninguna pasión; que si nos produce alguna emoción, ya hemos señalado cómo pertenece a las pasiones que hemos explicado. Así hay que persistir en colocar el amor como la primera de las pasiones, y la fuente de todas las demás.

He aquí lo que un poco de reflexión sobre nosotros mismos nos hará conocer de nuestras pasiones, en cuanto se dejan sentir en el alma.

Tan sólo habrá que añadir que nos impiden razonar bien, y que nos conducen al vicio, si no son reprimidas. Pero esto se comprenderá mejor cuando hayamos definido las operaciones intelectuales.

Las operaciones intelectuales son aquellas que se elevan por encima de los sentidos.

Digamos algo más preciso. Son las que tienen por objeto alguna razón que nos es conocida.

Llamo aquí razón la aprehensión o la percepción de alguna cosa verdadera, o reputada por tal. Lo que sigue hará comprender todo esto.

Hay dos clases de operaciones intelectuales: las del entendimiento y las de la voluntad.

Uno y otra tienen por objeto alguna razón que nos es conocida. Todo lo que entiendo se halla fundado sobre alguna razón; nada quiero que no pueda decir por qué razón lo quiero.

No sucede lo mismo con las sensaciones, como hará ver lo que sigue a quien preste atención. Digamos, antes de nada, lo que pertenece al entendimiento.

El entendimiento es la luz que Dios nos ha dado para guiarnos. Se le dan diversos nombres: en tanto penetra e inventa, se llama espíritu; en cuanto juzga y dirige hacia lo verdadero y hacia el bien, se llama razón y juicio.

El verdadero carácter del hombre, que tanto le distingue de los animales, es el ser capaz de razón. Naturalmente, se ve llevado a dar razón de lo que hace. Así el hombre verdadero será aquel que puede dar buena razón de su conducta.

La razón, en cuanto nos desvía del verdadero mal del hombre, que es el pecado, se llama conciencia.

Cuando nuestra conciencia nos reprocha el mal que hemos hecho, esto se llama *sinderesis* o remordimiento de conciencia.

La razón nos ha sido dada para elevarnos por encima del sentido y de la imaginación. La razón que les sigue y se somete, es una razón corrompida, que ya no merece el nombre de razón.

He aquí, en general, lo que es el entendimiento. Pero lo concebiremos mejor cuando hayamos definido exactamente sus operaciones.

Entender, es conocer lo verdadero y lo falso, y discernir lo uno de lo otro. Por ejemplo, entender lo que es un triángulo, es conocer esta verdad; que es una figura de tres lados; o, como esta palabra triángulo tomada en absoluto se refiere al triángulo rectilíneo, entender qué es un triángulo, es entender que es una figura determinada por tres líneas rectas.

Mediante esta definición, conozco la naturaleza del entendimiento, y su diferencia de los sentidos.

Los sentidos dan lugar al conocimiento de la verdad; pero no es precisamente por ellos por quienes la conozco.

Cuando veo los árboles de una larga avenida, aun cuando sean todos aproximadamente iguales, disminuir poco a poco ante mis ojos, de modo que la disminución comienza a partir del segundo, y se continúa en proporción del alejamiento; cuando veo unido, pulido y continuo lo que un microscopio me hace ver como áspero, desigual y separado; cuando a través del agua veo quebrado un bastón que por lo demás sé que es recto; cuando, conducido por un barco con un movimiento igual, me siento como inmóvil con todo lo que se encuentra en el navío, mientras que veo el resto, que, sin embargo, está inmóvil, como huyendo de mí, de manera que aplico mi movimiento a cosas inmóviles, y su inmovilidad a mí que me muevo: estas cosas y otras mil de la misma naturaleza, en las que los sentidos tienen necesidad de ser enderezados, me hacen ver que la verdad la conozco por alguna otra facultad, y que puedo discernirla de la falsedad.

Y esto no sucede sólo en los sensibles que hemos llamado comunes, sino también en los que se llaman propios. Me sucede a menudo ver sobre ciertos objetos ciertos colores o ciertas manchas,

que no provienen de los objetos mismos, sino del medio a través del que los miro, o de la alteración de mi órgano. Así, los ojos llenos de bilis hacen que se vea todo amarillo, y ellos mismos, deslumbrados por haberse detenido demasiado tiempo sobre el sol, hacen que después de esto se vean diversos colores, o en el aire o sobre los objetos, que de ningún modo se varían sin esta alteración. A menudo siento en los oídos ruidos semejantes a los que me causa el aire agitado por determinados cuerpos, sin que, no obstante, lo sea. Tal olor parece bueno al uno y desagradable al otro. Los gustos son diferentes, y otro encontrará amargo lo que yo siempre encuentro dulce. Yo mismo no concuerdo siempre conmigo mismo; y siento que el gusto varía en mí tanto por la disposición propia de mi lengua cuanto por la de los objetos mismos. A la razón le compete juzgar estas ilusiones de los sentidos, y a ella la corresponde, por consiguiente, el conocer la verdad.

Además, los sentidos no me enseñan lo que se hace en los órganos. Cuando miro, o escucho, no siento ni el trastorno que se produce en el tímpano que tengo en el oído, ni el de los nervios ópticos que responden en el fondo del ojo. Cuando teniendo los ojos heridos, o enfermo el gusto, me sabe todo amargo, y lo veo todo amarillo, no sé por la vista ni por el gusto la indisposición de mis ojos o de mi lengua. Todo esto lo conozco por la reflexión que hago sobre los órganos corporales, de los que mi solo entendimiento me hace conocer los usos naturales con sus disposiciones buenas o malas.

Tampoco me dicen los sentidos lo que hay en sus objetos capaz de excitar en mí las sensaciones. Lo que siento cuando digo que tengo calor, o que me quemo, sin duda no es lo mismo que lo que concibo en el fuego cuando le llamo caliente y ardiente. Lo que me hace decir que tengo calor es cierto sentimiento que el fuego, que no siente, no puede tener, y este sentimiento aumentado hasta el dolor, me hace decir que me quemo.

Aun cuando el fuego no tiene en sí mismo ni el sentimiento ni el dolor que excita en mí, es preciso que tenga en sí alguna cosa capaz de excitarlo. Pero esta cosa que llamo el calor del fuego no es conocida por los sentidos; y si tengo alguna idea de ella, me viene de otra parte.

Así resulta que los sentidos no nos aportan más que sus propias sensacio-

nes, y dejan al entendimiento el juzgar de las disposiciones que marcan en los objetos. El oído me trae tan sólo los sonidos, y el gusto lo amargo y lo dulce: se ignorará siempre, si no lo descubre el entendimiento, por qué es necesario que se conmueva el aire para causar un ruido, qué es lo que hay en los alimentos que me hace encontrarlos amargos o dulces.

Lo que se dice de los sentidos se entiende también de la imaginación, que, como hemos dicho, no nos trae más que imágenes de la sensación, a la que no sobrepasa más que en la duración.

Y todo lo que la imaginación añade a la sensación es una pura ilusión, que necesita ser corregida, como cuando en los sueños, o por cualquier indisposición, imagino las cosas de modo diverso a como las veo.

Así, tanto durmiendo como velando, nos hallamos a menudo llenos de imágenes falsas, de las que sólo puede juzgar el entendimiento. Por esto están de acuerdo todos los filósofos en que sólo a él le pertenece conocer lo verdadero y lo falso, y discernir lo uno de lo otro.

Sólo él es quien señala la naturaleza de las cosas. Por la vista percibimos lo extenso y lo que está en movimiento. Tan sólo el entendimiento busca y concibe qué es ser extenso y qué es estar en movimiento.

Por la misma razón, tan sólo el entendimiento es quien puede errar. Propiamente hablando, no hay error en el sentido, que hace siempre lo que debe, puesto que está hecho para obrar con arreglo a las disposiciones no sólo de los objetos, sino también de los órganos. El entendimiento, que debe juzgar de los órganos mismo, es quien debe sacar las consecuencias necesarias de las sensaciones; y si se deja sorprender, es él quien se engaña.

Así es cosa fija que el verdadero efecto de la inteligencia consiste en conocer lo verdadero y lo falso, y discernir al uno del otro.

Es lo que sólo conviene al entendimiento, y lo que muestra en qué difiere tanto de los sentidos como de la imaginación.

Pero hay actos del entendimiento que siguen tan de cerca a las sensaciones que los confundimos con ellas mismas, a menos que tengamos exquisito cuidado en ello.

De esta índole es el juicio que hacemos naturalmente acerca de las proporciones, y del orden resultante.

La relación entre la razón y el orden es extrema. El orden no puede establecerse en las cosas más que por la razón, ni ser entendido más que por ella. Es amigo de la razón y su objeto propio.

De modo que no puede negarse que percibir las proporciones, percibir el orden, y juzgar, no sean cosas que sobrepasan a los sentidos.

Por la misma razón, percibir la belleza, y juzgarla es obra del espíritu, puesto que la belleza no consiste sino en el orden, es decir en el arreglo de las proporciones.

De aquí viene que las cosas que son en sí mismas las menos bonitas, reciban cierta belleza cuando se hallan ordenadas con arreglo a ciertas proporciones y una mutua relación.

Así, pertenece al espíritu, es decir, al entendimiento, juzgar la belleza; porque juzgar la belleza, es juzgar el orden, la proporción, la exactitud, cosas que sólo el espíritu puede percibir.

Presupuestas estas cosas, será fácil comprender que con facilidad nos sucede que atribuimos a los sentidos lo que pertenece al espíritu.

Cuando contemplamos una larga avenida, si bien todos los árboles decrecen a nuestros ojos a medida que se alejan, los juzgamos, sin embargo, como iguales. Este juicio no pertenece en modo alguno al ojo, para el que estos árboles han disminuído. Se forma por una secreta reflexión del espíritu, que, conociendo naturalmente la disminución que origina el alejamiento de los objetos, juzga iguales todas las cosas, que igualmente decrecen a la vista, a medida que se alejan.

Pero aun cuando este juicio pertenece al espíritu, a causa de que se halla fundado sobre la sensación, y que la sigue de cerca, o más bien que nace con ella, lo atribuimos a los sentidos, y decimos que vemos con la vista la igualdad de estos árboles, y la justa proporción de esta avenida.

Por esto es por lo que nos agrada y nos parece bella, y creemos ver con los ojos esta belleza más bien que entenderla por el espíritu, porque se presenta a nosotros tan pronto como dirigimos la mirada sobre este agradable objeto.

Pero sabemos, sin embargo, que la belleza, es decir, la exactitud, la proporción y el orden, no se perciben más que por el espíritu, cuyas operaciones no hay que confundir con las de los sentidos, so pretexto de que los acompañan.

Así, cuando hallamos un edificio bello, es que hacemos un juicio sobre la justeza y proporción de todas sus partes, refiriendo las unas a las otras; y en este juicio hay un oculto razonamiento que no percibimos porque se hace muy rápidamente.

Por mucho que digamos que esta belleza salta a la vista, o que es un objeto agradable a los ojos, este juicio nos viene por esa especie de secretas reflexiones, que por ser vivas y prontas, y por seguir muy de cerca a las sensaciones, se confunden con ellas.

Lo mismo sucede con todas las cosas cuya belleza nos llama la atención en el primer instante. Lo que nos hace encontrar bello un color, es un juicio secreto que llevamos en nosotros mismosacer cadesu proporción con nuestro ojo, al que divierte. Los tonos bellos, los bellos cantos, las bellas cadencias, tienen la misma proporción con nuestro oído. Percibir la justeza en el mismo punto que se toca nuestro oído, es lo que se llama tener buen oído; aunque, para hablar con exactitud, habría que atribuir este juicio al espíritu.

Y una señal de que esta justeza que se atribuye al oído es obra de un razonamiento y de la reflexión, es que se adquiere o perfecciona mediante el arte. Hay ciertas reglas, que una vez conocidas, hacen sentir más prontamente la belleza de ciertos acordes. El uso hace esto él solo; porque multiplicando las reflexiones, las hace más fáciles y más prontas. Y dicen que afina el oído, porque une más rápidamente, con los sonidos que le afectan, el juicio que da el espíritu sobre la belleza de los acordes.

Los juicios que hacemos al hallar las cosas grandes o pequeñas, por relación de las unas con las otras, son también de la misma naturaleza. Por esto es por lo que el último árbol de una larga avenida, 'por pequeño que aparezca a nuestros ojos, nos parece naturalmente tan grande como el primero; y no juzgaríamos con tanta seguridad su tamaño si este mismo árbol, solo en una gran extensión, no pudiera compararse con otros.

Hay, pues, en nosotros una geometría natural, es decir, una ciencia de las proporciones, que nos hace medir los tamaños comparándolos los unos con los otros, y concilia la verdad con las apariencias.

Es lo que da a los pintores la posibilidad de engañarnos con sus perspec-

tivas. Imitando el efecto del alejamiento y de la disminución que causa proporcionalmente en los objetos, nos hace aparecer hundido o levantado lo que es llano, alejado lo que está cerca, y grande lo que es pequeño.

Así es como sobre un teatro de veinte o treinta pies, nos figuran inmensas avenidas. Y entonces, si aparece un hombre por detrás del último árbol de esta avenida imaginaria, nos parece un gigante que sobrepasa en tamaño este árbol que la justeza de las proporciones nos hace igualar al primero.

Y por la misma razón, los pintores dan a veces un aspecto a sus objetos para hacerles parecer otros. Convierten en rombos los azulejos de una habitación que deben parecernos cuadrados, porque a una cierta distancia los cuadrados efectivos toman ante nuestros ojos la apariencia de rombos. Y vemos estos cuadrados pintados tan bien cuadrados que nos cuesta trabajo creer que sean tan estrechos y vueltos oblicuamente; tan fuerte es el hábito adquirido por nuestro espíritu de formar sus juicios sobre las proporciones y juzgar siempre lo mismo, con tal de que se haya hallado el arte de no cambiar nada a las apariencias.

Y cuando descubrimos, mediante el razonamiento, estos engaños de la perspectiva, decimos que el juicio endereza al sentido, en vez de decir, como se debiera, para hablar con completa exactitud, que el juicio se endereza a sí mismo; es decir, que un juicio que sigue la apariencia, es enderezado por un juicio que se funda en la verdad conocida, y un juicio habitual por un juicio de expresa reflexión.

He aquí lo que hay que comprender para aprender y no confundir con las sensaciones, las cosas del razonamiento. Pero como es mucho más temible que se confunda la imaginación con la inteligencia, hay que señalar todavía los caracteres propios de la una y la otra.

La cosa será fácil reflexionando un poco sobre lo que hemos dicho.

Primeramente hemos dicho que el entendimiento conoce la naturaleza de las cosas, lo cual no puede hacer la imaginación.

Por ejemplo, hay una gran diferencia entre imaginar el triángulo y entender el triángulo. Imaginar el triángulo, es representarse uno de un tamaño determinado, y con cierta medida en sus ángulos y lados; mientras que entenderlo es conocer su naturaleza, y

saber, en general, que es una figura de tres lados, sin determinar ninguna medida ni proporción particular. Así, cuando se entiende un triángulo, la idea que se tiene conviene para todos los triángulos equiláteros, isósceles u otros, de cualquier tamaño o proporción que sean; mientras que el triángulo que se imagina se halla constreñido a una cierta especie de triángulo, y a un determinado tamaño.

Hay que juzgar del mismo modo en cuanto a las demás cosas que se pueden imaginar o entender. Por ejemplo, imaginar al hombre es representarse uno grande o pequeño, blanco o tostado, sano o enfermo; y entenderlo es tan sólo concebir que es un animal razonable, sin detenerse en ninguna de estas cualidades particulares.

Hay aún otra diferencia entre imaginar y entender. Y es que el entender va mucho más lejos que el imaginar. Pues no pueden imaginarse más que las cosas corporales y sensibles; mientras que pueden entenderse las cosas lo mismo corporales que espirituales, las que son sensibles y las que no lo son; por ejemplo, Dios y el alma.

Así sucede que quienes quieren imaginar Dios y el alma caen en un gran error, porque quieren imaginar lo que no es imaginable, es decir, lo que no tiene ni cuerpo ni figura, ni, en fin, nada de sensible.

A esto hay que referir las ideas que tenemos de la bondad, la verdad, la justicia, la santidad y las demás semejantes a éstas, en las que no hay nada de corporal, y que convienen, o principalmente o únicamente a las cosas espirituales, tales como Dios y el alma; de manera que no pueden ser imaginadas, sino solamente entendidas.

Como, por tanto, todas las cosas que no tienen cuerpo no pueden concebirse más que por la inteligencia, se sigue de aquí que la inteligencia se extiende más allá de la imaginación.

Pero la diferencia esencial entre imaginar y entender es la que se expresa en la definición. Y es que entender no es sino conocer y discernir lo verdadero de lo falso; lo que no puede hacer la imaginación, que sigue simplemente a los sentidos.

Aun cuando estos dos actos de imaginar y de entender sean tan diferentes, siempre se mezclan entre sí. El entendimiento no define ni el triángulo ni el círculo sin que la imaginación no se figure uno de ellos. Imágenes sensibles

intervienen en la consideración de las cosas espirituales; por ejemplo, de Dios y de las almas; y aun cuando las apartemos de nuestro pensamiento, como cosas muy alejadas del objeto que contemplamos, no dejan de seguirlo.

A menudo se forman también en nuestra imaginación imágenes de figuras extrañas y caprichosas, que no puede forjar ella sola, y en lo que es preciso que el entendimiento le ayude. Los centauros, las quimeras y las demás composiciones de esta especie, que hacemos y deshacemos a nuestro antojo, suponen alguna reflexión sobre las diferentes cosas de que están formadas, y algunas comparaciones de las unas con las otras; lo cual pertenece al entendimiento. Pero este mismo entendimiento, que da lugar a que la fantasía forme y le presente semejante ensamblaje monstruoso, conoce su vanidad.

La imaginación puede ser útil o perjudicial a la inteligencia, según el uso que de ella se haga.

El buen uso de la imaginación consiste en servirse de ella tan sólo para mantener atento el espíritu. Por ejemplo, cuando discurrendo acerca de la naturaleza del círculo y del cuadrado, y de las proporciones del uno y del otro, imagino uno de ellos en el espíritu, esta imagen me sirve mucho para impedir las distracciones, y para fijar mi pensamiento sobre este tema.

El mal uso de la imaginación consiste en dejarle decidir; lo que sucede principalmente a quienes no creen verdadero más que lo que es imaginable y sensible. Grosero error, que confunde la imaginación y el sentido con el entendimiento.

Del mismo modo la experiencia hace ver que una imaginación demasiado viva ahoga el razonamiento y el juicio.

Por tanto, hay que emplear la imaginación y las imágenes sensibles tan sólo para recogerse en nosotros mismos, de manera que la razón presida siempre.

Por aquí puede señalarse la diferencia entre las personas de imaginación y las de espíritu o entendimiento. Pero antes hay que despejar el equívoco de este término espíritu.

El espíritu, a veces, se refiere tanto a la imaginación como al entendimiento, y, en una palabra, a todo lo que obra en nuestro interior. Así, cuando dijimos que se figuraba en el espíritu un círculo o un cuadrado, la palabra espíritu significaba la imaginación.

Pero la significación más corriente de la palabra espíritu consiste en tomarlo por entendimiento; así, un hombre de espíritu y un hombre de entendimiento es casi lo mismo, aun cuando la palabra entendimiento aquí señale un poco más hacia el buen juicio.

Una vez esto supuesto, la diferencia entre gentes de imaginación y gentes de espíritu es evidente. Aquéllas son aptas para retener y representarse vivamente las cosas que chocan a sus sentidos. Estas saben distinguir lo verdadero de lo falso, y juzgar lo uno y lo otro.

Estas dos cualidades de los hombres se señalan en sus palabras y en su conducta.

Los primeros son fecundos en descripciones, en pinturas vivas, en comparaciones y otras cosas semejantes que suministran los sentidos. El buen espíritu da a los demás un razonamiento sólido junto con un discernimiento exacto y justo que produce palabras propias y precisas.

Los primeros son apasionados y arrebatados, porque la imaginación que prevalece en ellos, naturalmente, excita y nutre las pasiones. Los otros son metódicos y moderados, porque están más dispuestos a escuchar a la razón y a seguirla.

Un hombre de imaginación es fecundo en recursos, porque la memoria que tiene muy viva y las pasiones muy ardientes dan mucha movilidad a su espíritu. Un hombre de entendimiento sabe mejor determinarse y obra más en consecuencia. Así, el uno generalmente encuentra más medios para llegar a un fin, el otro los escoge mejor y se mantiene mejor.

Puesto que hemos señalado que la imaginación ayuda mucho a la inteligencia, es claro que para que un hombre sea hábil necesite de ambas. Pero en este temperamento es necesario que prevalezcan la inteligencia y el razonamiento.

Y aun cuando hayamos distinguido las gentes de imaginación de las gentes de espíritu, no quiere esto decir que las primeras se hallen completamente desprovistas de razonamiento, ni las otras de imaginación. Estas dos cosas van siempre juntas, pero se definen los hombres por la parte que en ellos domina.

Será preciso hablar aquí de las gentes de memoria, que es como una tercera categoría entre las gentes de

razonamiento y las gentes de imaginación. La memoria aprovecha mucho al razonamiento; pero pertenece a la imaginación, aun cuando en el uso corriente se llame gentes de imaginación a los que son inventivos, y gentes de memoria a los que retienen lo que ha sido inventado por los otros.

Después de haber separado la inteligencia de los sentidos y de la imaginación, tenemos ahora que considerar cuáles son los actos particulares de la inteligencia.

Una cosa es oír por vez primera una verdad, y otra traerla a nuestro espíritu después que ya la sabemos. Oír la primera vez se llama sencillamente oír, concebir, saber; y recordarla en el espíritu se llama rememorar.

La memoria que se llama imaginativa, donde están las cosas sensibles y las sensaciones, se distingue de la memoria intelectual mediante la que se retienen las verdades y las cosas de razonamiento y de inteligencia.

También se distinguen los pensamientos del alma que tienden directamente a los objetos y aquellos en los que se vuelve sobre sí misma y sobre sus operaciones propias mediante ese modo de pensar que se llama reflexión.

Esta expresión está sacada de los cuerpos cuando, rechazados por otros cuerpos que se oponen a su movimiento, se vuelven sobre sí mismos, por así decir.

Mediante la reflexión, el espíritu juzga los objetos, las sensaciones, y, en fin, se juzga a sí mismo y a sus propios juicios, que endereza o confirma. Así resulta que hay reflexiones que se hacen simplemente sobre los objetos y las sensaciones, y otras que se hacen sobre los mismos actos de la inteligencia; y éstas son las más seguras y las mejores.

Pero lo más importante en esta materia es entender bien las tres operaciones del espíritu.

En una proposición una cosa es entender los términos de que se compone, otra ensamblarlos o separarlos; por ejemplo, en estas dos proposiciones: *Dios es eterno; el hombre no es eterno*, una cosa es entender estos términos, *Dios, hombre, eterno*, y otra unirlos o separarlos diciendo: *Dios es eterno, o el hombre no es eterno*.

Entender los términos; por ejemplo, entender que Dios quiere decir la causa primera, que hombre quiere decir animal racional, que eterno quiere decir que no tiene ni principio ni fin; esto

es lo que se llama concepción, simple aprehensión, y es la primera operación del espíritu.

Quizá jamás se realiza ella sola, y es lo que hace decir a algunos que no existe. Pero éstos no tienen en cuenta que entender los términos es cosa que naturalmente precede a su ensamblaje: de otro modo no se sabe lo que se ensambla.

Ensamblar o separar los términos es asegurar el uno del otro, o negar el uno del otro, diciendo: *Dios es eterno; el hombre no es eterno*. Esto es lo que se llama proposición o juicio, que consiste en afirmar o en negar; y ésta es la única operación del espíritu.

A esta operación le pertenece también el suspender su juicio cuando la cosa no parece clara; y esto es lo que se llama dudar.

Porque si nos servimos de una cosa clara para buscar una oscura, esto se llama razonar; y he aquí la tercera operación del espíritu.

Razonar es probar una cosa mediante otra. Por ejemplo, probar una proposición de Euclides mediante otra; probar que Dios odia el pecado, porque es santo, o que no cambia nunca sus resoluciones, porque es eterno o inmutable en todo lo que Él es.

Siempre que encontremos en la oración las partículas, *porque, pues, puesto que, por tanto*, y todas las que se llaman causales, tenemos la señal segura de un razonamiento.

Pero su construcción natural, y la que descubre toda su fuerza, es su ordenación en tres proposiciones de las cuales sigue a las otras dos. Por ejemplo, para reducir a esta forma los dos razonamientos que acabamos de proponer acerca de Dios, habrá que decir:

Lo santo odia al pecado;

Dios es santo;

Por tanto, Dios odia el pecado.

Lo eterno e inmutable en todo lo que Él es, no varía jamás sus resoluciones.

Dios es eterno e inmutable en todo lo que Él es.

Por tanto, Dios no varía jamás sus resoluciones.

Naturalmente se comprende que si las dos proposiciones primeras, que se llaman mayor y menor, están demostradas, la tercera, que se llama conclusión o consecuencia, es indudable.

No nos constreñimos a construir el razonamiento de este modo, porque esto haría demasiado largo el discurso,

y porque, además, sin esto se entiende muy bien un razonamiento. Porque se dice, por ejemplo, en muy pocas palabras: *Dios, que es bueno, debe ser benéfico hacia los hombres*; y fácilmente se comprende que, puesto que es bueno por naturaleza, debe creerse que sea benéfico hacia la nuestra.

Un razonamiento es probable, verosímil y conjetural, o cierto y demostrativo. La primera clase de razonamiento se hace tratándose de materia dudosa, particular y contingente. La segunda se hace tratándose de materia cierta, universal y necesaria. Por ejemplo, intento probar que César es un enemigo de su patria, que siempre tuvo la intención de oprimir su libertad, como hizo al fin; y que Bruto, que le asesinó, no tuvo nunca más designio que restablecer la forma primitiva de la República: es razonar sobre materia dudosa, particular y contingente, y todos los razonamientos que hago son de carácter conjetural. Y, por el contrario, cuando pruebo que todos los ángulos del vértice, y los ángulos alternos son iguales, y que los tres ángulos de todo triángulo suman dos rectos, es razonar sobre materia cierta, universal y necesaria. El razonamiento que hago es demostrativo, y se llama demostración.

La Ciencia es el fruto de la demostración. Todo lo que se demuestra no puede ser más que como ha sido demostrado. Así, toda verdad demostrada es necesaria, eterna e inmutable. Pues en cualquier punto de la eternidad en que se sitúe un espíritu humano, será capaz de entenderlo. Y como este entendimiento humano no lo ha hecho, sino que la ha supuesto, se sigue de aquí que es eterna, y, por tanto, independiente de todo entendimiento creado.

Hay que señalar cuidadosamente que hay proposiciones que se entienden por sí mismas, y por cuya prueba no es necesario preguntar; por ejemplo, en las Matemáticas: *El todo es mayor que sus partes; Dos líneas paralelas no se encuentran nunca, por mucho que se prolonguen; Desde cualquier punto dado se puede trazar una línea a otro*; y en lo moral: *Hay que seguir la razón; El orden vale más que la confusión*; y otras de la misma especie.

Semejantes proposiciones son claras por sí mismas, pues nadie que las considere, o haya oído sus términos, puede rehusar creer en ellas.

Así, no les buscamos pruebas, sino que las hacemos servir de pruebas para otras que son más oscuras. Por ejemplo: de esto de que el orden sea mejor que la confusión, concluyo que nada hay mejor para el hombre que el ser gobernado con arreglo a las leyes, y que nada hay peor que la anarquía, es decir, vivir sin gobierno y sin leyes.

Estas proposiciones claras e inteligibles por sí mismas, y de las que nos servimos para demostrar la verdad de las demás, se llaman axiomas, o primeros principios. Su verdad es eterna; pues, como se ha dicho, toda verdad cierta en materia universal es eterna; y si las verdades demostradas lo son, con más razón lo serán aquellas que sirven de base a la demostración.

He aquí lo que se llama las tres operaciones del espíritu. La primera no juzga nada, y no discierne tan poco lo verdadero de lo falso que no prepare la vía al discernimiento separando las ideas. La segunda comienza a juzgar; pues recibe como verdadero o como falso lo que evidentemente es tal, y no necesita discusión. Cuando no ve claro, duda, y deja la cosa al razonamiento para que la examine, en donde se discierne perfectamente lo verdadero de lo falso.

Pero se puede dudar de dos maneras. Primeramente se duda de una cosa, antes de haberla examinado, y a veces se duda aún más después de haberla examinado. La primera duda se puede llamar una simple duda; la segunda se puede llamar una duda razonada, que tiene mucho de juicio, porque después de considerarlo todo, se pronuncia con conocimiento de causa que la cosa es dudosa.

Cuando mediante el razonamiento se entiende con certeza una cosa, se comprenden sus razones, y se ha adquirido la facilidad de recordarla; a esto es a lo que se llama ciencia. Lo contrario se llama ignorancia.

Hay diferencia entre ignorancia y error. Error es creer lo que no es; ignorar es simplemente no saberlo.

Entre las cosas que no se saben, hay algunas que se creen por el testimonio de otras; es lo que se llama la fe. Las hay sobre las que se suspende el juicio, antes y después de su examen; es lo que se llama duda. Y cuando en la duda se inclina uno más de un lado que de otro, sin determinar, no obstante, nada en absoluto, esto se llama opinión.

Cuando se cree algo sobre el testimonio del prójimo, si lo que se cree es a

Dios, entonces es la fe divina; si es al hombre, entonces es la fe humana.

La fe divina no está sujeta a error alguno, porque se apoya sobre el testimonio de Dios, que ni puede engañar ni ser engañado.

La fe humana, en algunos casos, también puede ser indudable, cuando lo que los hombres refieren pasa como constante en todo el género humano, sin que nadie lo contradiga; por ejemplo: que hay una ciudad llamada Alepo, y un río llamado Éufrates, y una montaña llamada Cáucaso, y así sucesivamente; o cuando estamos bien seguros de que quienes nos refieren una cosa que han presenciado, no tienen ninguna razón para engañarnos: tales como, por ejemplo, los Apóstoles, que en las calamidades que les ocasionaba el testimonio que daban de Jesucristo resucitado, no podían ser arrastrados a darle hasta la muerte, si no era por amor de la verdad.

Fuera de esto, lo que no está certificado más que por los hombres puede creerse como verosímil, pero no como cierto.

Lo mismo sucede siempre que creemos algo por razones tan sólo probables, y no del todo convincentes. Porque entonces no tenemos ciencia, sino tan sólo una opinión, que aun cuando se incline hacia cierto lado, como hemos dicho, no se atreve a apoyarse por completo, y siempre lo hace con algo de miedo.

Así hemos comprendido lo que sea ciencia, ignorancia, error, fe divina y humana, opinión y duda.

Todas las ciencias se comprenden en la Filosofía. Esta palabra significa amor de la sabiduría, a la que llega el hombre cultivando su espíritu mediante las ciencias.

Entre las ciencias, unas se dedican sólo a la contemplación de la verdad, y por esto se llaman especulativas: otras tienden a la acción, y se llaman prácticas.

Las ciencias especulativas son: la Metafísica, que trata de las cosas más generales y más inmateriales, como el ser en general, y en particular de Dios y de los seres intelectuales hechos a su imagen; la Física, que estudia la Naturaleza; la Geometría, que demuestra la esencia y las propiedades de las dimensiones, como la Aritmética las de los números; la Astronomía, que estudia el curso de los astros, y por ellos el sistema universal del mundo, es decir, la dispo-

sición de sus partes principales, cosa que también puede referirse a la Física.

Las ciencias prácticas son la Lógica y la Moral; la una nos enseña a razonar bien, y la otra a querer bien.

De las ciencias han nacido las artes, que han traído a la vida humana tanta utilidad y tan gran ornato.

Las artes difieren de las ciencias en que, primeramente, nos hacen producir alguna obra sensible, mientras que las ciencias tan sólo ejercitan, o reglamentan las operaciones intelectuales; en segundo lugar, las artes trabajan en materia contingente. La Retórica sea cómoda a las pasiones y a los asuntos presentes; la Gramática al genio de las lenguas, y su vario uso; la Arquitectura a las diversas situaciones; pero las ciencias se ocupan de un objeto eterno e invariable, como hemos dicho.

Algunos colocan la Lógica y la Moral entre las artes, porque tienden a la acción; pero su acción es puramente intelectual, y parece que debe ser algo más que un arte, que nos enseña donde está la rectitud del razonamiento y de la voluntad, cosa inmutable y superior a todos los cambios de la Naturaleza y el uso.

Sin embargo, es verdad que, tomando la palabra arte por industria o por método, se puede decir que hay mucho arte en los medios que emplean la Lógica y la Moral, para hacernos razonar bien y vivir bien; añadiendo además que, en la aplicación, puede haber algunos preceptos que cambien según las apariencias.

Las artes principales son: la Gramática, que hace hablar correctamente; la Retórica, que hace hablar elocuentemente; la Poética, que hace hablar divinamente, y como si se estuviera inspirado; la Música, que por la justa proporción de los tonos, da a la voz una secreta fuerza para deleitar y para conmover; la Medicina y sus adláteres, que mantienen el cuerpo humano en buen estado; la Aritmética práctica, que enseña a calcular segura y fácilmente; la Arquitectura, que proporciona comodidad y belleza a los edificios públicos y particulares, que adorna las ciudades y las fortifica, que construye los palacios para los reyes y los templos para Dios; la Mecánica, que pone en juego los resortes y hace transportar así fácilmente los cuerpos pesados, como las piedras para elevar los edificios, y las aguas para el solaz, o para la comodidad de la vida; la Escultura y la Pin-

tura, que, imitando la Naturaleza, reconocen que permanecen muy por debajo de ella, y otras semejantes.

Estas artes se llaman liberales, porque son dignas del hombre libre, a diferencia de las artes que tienen algo de serviles, que nuestro idioma llama oficios, y artes mecánicas, aun cuando la palabra mecánica tenga significación más noble cuando designa ese arte magnífico que enseña el empleo de los resortes, y la construcción de las máquinas. En cuanto a los oficios serviles, tan solo emplean las máquinas, sin conocer ni su fuerza, ni su construcción.

Las artes regulan los oficios. La Arquitectura manda a los albañiles, a los carpinteros y a los demás. El arte de manejar los caballos dirige a los que hacen los bocados, las herraduras, las bridas y las demás cosas semejantes.

Las artes liberales y mecánicas se distinguen en cuanto las primeras trabajan con el espíritu más que con la mano; y las otras, cuyo éxito depende de la rutina y de la costumbre más que de la ciencia, trabajan más con la mano que con el espíritu.

La Pintura, que trabaja con la mano más que las otras artes liberales, ha ganado su rango entre ellas, porque el dibujo, que es el alma de la Pintura, es uno de los más excelsos trabajos del espíritu; y porque además la Pintura, que todo lo imita, debe saberlo todo. Lo mismo digo de la Escultura, que tiene sobre la Pintura la ventaja del relieve, así como la Pintura sobre ella la de los colores.

Las ciencias y las artes hacen ver qué ingenioso y qué inventivo es el hombre. Al penetrar por las ciencias las obras de Dios, y ornándolas por el Arte, se muestra verdaderamente hecho a su imagen, y capaz de entrar, aun cuando débilmente, en sus designios.

No hay, pues, nada que el hombre deba cultivar tanto como su entendimiento, que le hace semejante a su autor. Lo cultiva llenándolo de buenas máximas, de juicios rectos, y de conocimientos útiles.

La verdadera perfección del entendimiento consiste en juzgar bien.

Juzgar es pronunciarse en el interior de uno mismo, acerca de lo verdadero y de lo falso; y juzgar bien es pronunciarse con razón y conocimiento.

Fora parte del buen juicio, el dudar cuando es necesario. El que juzga cierto lo que es cierto, y dudoso lo que es dudoso, es buen juez.

Por el buen juicio puede uno apartarse de todo error. Pues el error se evita no sólo abrazando la verdad cuando ésta es clara, sino también contentiéndose cuando no lo es.

Así, la verdadera regla para juzgar bien es la de no juzgar más que cuando se ve claro; y el medio de hacerlo es juzgar sólo después de una detenida consideración.

Considerar una cosa es detener el espíritu contemplándola a ella misma, y pesar todas las razones, todas las dificultades y todos los inconvenientes.

Es lo que se llama atención. La que hace graves a los hombres serios, prudentes, capaces de grandes hechos y de elevadas especulaciones.

Prestar atención a un objeto, es considerarlo por todos lados; y quien no lo considera más que desde el lado que le halaga, por largo que sea el tiempo que emplee en considerarlo, no está verdaderamente atento.

Una cosa es estar apegado a un objeto, y otra estar atento a él. Estar apegado, es querer, a cualquier precio, entregarle pensamientos y deseos; lo cual hace que no se considere más que del lado agradable; pero estar atento, es querer considerarlo para juzgarlo bien, y para esto conocer el pro y el contra.

Hay una clase de atención después que se conoce la verdad, es más bien una atención de amor y de complacencia, que no de examen y de búsqueda.

La causa del mal juzgar es la inconsideración, que se llama de otro modo precipitación.

Precipitar un juicio, es crear o juzgar antes de haber conocido.

Esto nos sucede: o por orgullo, o por impaciencia, o por prevención, que se llama también preocupación.

Por orgullo, porque el orgullo nos hace presumir que conocemos fácilmente las cosas más difíciles, y casi sin examen. Por esto juzgamos demasiado deprisa, y nos aferramos a nuestro sentido, sin querer volver sobre él, por miedo de vernos forzados a reconocer que nos hemos equivocado.

Por impaciencia cuando hartos de considerar, juzgamos antes de haberlo visto todo.

Por prevención, de dos maneras: o por el exterior, o por el interior.

Por el exterior cuando creemos demasiado fácilmente la referencia de otro, sin pensar que pudo engañarnos, o engañarse él mismo.

Por el interior, cuando sin razón nos

vemos llevados a creer una cosa más bien que otra.

El mayor desorden del espíritu es creer las cosas porque se quiere que sean, y porque se ha visto que son en efecto.

Ésta es la falta en que nos hacen caer nuestras pasiones. Tendemos a creer lo que deseamos y lo que esperamos, ya sea verdad o ya no lo sea.

Cuando tememos algo, muchas veces no queremos creer que sucederá; y a menudo también, por debilidad, creemos demasiado fácilmente que ha de suceder.

El que está colérico, cree siempre justos sus motivos, sin tan siquiera consentir en examinarlos; y por ello no está en situación de juzgar rectamente.

Esta seducción de las pasiones se extiende hasta muy lejos en la vida, tanto porque los objetos que se presentan sin cesar nos causan siempre algunas, cuanto porque nuestro mismo humor nos une naturalmente a ciertas pasiones particulares, que encontraremos en nuestra conducta siempre si sabemos observarnos.

Y como siempre queremos doblegar la razón a nuestros deseos, llamamos razón a aquello que es conforme a nuestro humor natural, es decir, a una pasión secreta que se deja sentir tanto menos cuanto que es el fondo de nuestra naturaleza.

Por esto es por lo que hemos dicho que el peor mal de las pasiones es que nos impiden el razonar bien y, por consiguiente, el juzgar bien, porque el buen juicio es el efecto de un buen razonamiento.

Por cuanto se ha dicho, vemos también, claramente, que la pereza que tiene el trabajo de considerar es el mayor obstáculo para juzgar bien.

Este defecto se relaciona con la impaciencia. Porque la pereza, impaciente siempre que hay que pensar, por poco que sea, hace que se prefiera creer a examinar, porque lo primero se hace bien pronto, y lo segundo necesita una investigación más larga y más pesada.

Los consejos siempre le parecen demasiado largos al perezoso; por esto lo abandona todo, y se acostumbra a creer a cualquiera que le lleva como si fuera un niño o un ciego.

Nuestro espíritu se ve seducido de tal modo por todas estas cosas que hemos dicho, que cree saber lo que no sabe, y juzgar bien en cosas en las que se equivoca. No es que no distinga muy bien

entre saber e ignorar, o equivocarse, pues sabe que lo uno no es lo otro, y, al contrario, que nada hay tan opuesto; pero es que, a cambio de considerar, quiere creer que sabe lo que no sabe.

Y tan lejos va nuestra ignorancia, que a menudo hasta ignoramos nuestras propias disposiciones. Un hombre no quiere creer que es orgulloso, ni cobarde, ni perezoso, ni colérico; quiere creer que tiene razón; y aun cuando su conciencia le reproche muy frecuentemente sus faltas, prefiere disimular él mismo el sentimiento que experimenta, que no tener el dolor de conocerlas.

El vicio que nos impide conocer nuestros defectos, se llama amor propio; y es el que da tanto crédito a los lisonjeadores.

Tantas dificultades como nos impiden juzgar bien, es decir, reconocer la verdad, no pueden superarse más que por un amor extremo hacia ella, y un gran deseo de entenderla.

De todo esto parece que el juzgar mal proviene muy a menudo de un vicio de la voluntad.

El entendimiento, por sí mismo, está hecho para entender; y siempre que entiende juzga bien. Pues si juzga mal es que no ha entendido bastante; y no entender bastante, es decir, no entenderlo todo en una materia en la que hay que juzgar, es verdaderamente no entender nada, porque el juicio se hace sobre el todo.

Así, todo lo que se entiende es verdad. Cuando se equivoca uno es que no se entiende; y lo falso que no es en sí nada, no es entendido, ni inteligible.

Lo verdadero es lo que es. Lo falso es lo que no es.

Se puede no entender lo que es; pero jamás se puede entender lo que no es.

A veces se cree entenderlo, y esto es lo que constituye el error; pero, en efecto, no se entiende, puesto que no es.

Y lo que hace que se crea entender lo que no se entiende, es que no se quiere considerar por las razones, o más bien por las debilidades que hemos dicho. Sin embargo, se quiere juzgar, y se juzga precipitadamente, y finalmente se quiere creer que se ha entendido, y se impone uno a sí mismo.

Ningún hombre quiere engañarse; y tampoco se engañaría ningún hombre, si no quisieran las cosas que hace que se engañe, porque quiere las que le impiden considerar y buscar seriamente la verdad.

De este modo, el que se engaña primeramente no entiende su objeto, y segundo, no se entiende a sí mismo; porque no quiere considerar ni su objeto ni a sí mismo, ni la precipitación, ni el orgullo, ni la impaciencia, ni la pereza, ni las pasiones y las prevenciones que la causan.

Resulta entonces cierto que el entendimiento libre de sus vicios y verdaderamente atento a su objeto, no se engañaría nunca; porque entonces o vería claro, y lo que viera sería cierto, o no vería claro, y tendría por cierto que debe dudar hasta que se haga la luz.

Por las cosas que hemos dicho, puede verse cuan elevado está el entendimiento sobre los sentidos.

En primer lugar, el sentido está obligado a engañarse del modo en que puede hacerlo. La vista no puede ver un bastón, por derecho que sea, a través del agua sin que le aparezca como torcido o quebrado. Y por mucho que se aferre a este objeto, jamás descubrirá por ella misma su ilusión. Por el contrario, el entendimiento nunca está forzado a errar; jamás yerra, si no es por falta de atención; y si juzga mal, siguiendo demasiado rápidamente a los sentidos, o las pasiones que de ellos nacen, enderezará su juicio, siempre que una voluntad recta le haga atento a su objeto y a sí mismo.

En segundo lugar, el sentido se ve herido y debilitado por los objetos más sensibles: el ruido, a fuerza de grande, aturde y ensordece los oídos. Lo ácido y lo dulce en extremo ofenden el gusto, que sólo se halla satisfecho con la mezcla de lo uno y de lo otro. También los olores necesitan cierta moderación para ser agradables; y los inejores, en exceso, molestan tanto o más que los peores. Cuanto más sensibles son el calor y el frío, tanto más incomodan nuestro sentido. Todo lo que nos toca demasiado violentamente nos hiere. Los ojos sufren mucho al posarse demasiado fijamente en el sol, es decir, sobre el más visible de todos los objetos, y por el que se ven los demás, y, finalmente, hasta se cegarían. Por el contrario, cuanto más claro e inteligible es un objeto, más se le conoce como verdadero, y más contento da al entendimiento, y más le fortifica. La búsqueda puede ser laboriosa, pero la contemplación es siempre dulce. Es lo que ha hecho decir a Aristóteles que el sensible más fuerte ofende

el sentido, pero que el inteligible perfecto recrea el entendimiento y lo fortifica. De donde concluye este filósofo, que el entendimiento, por sí, no se halla en modo alguno unido a un órgano corporal, y que por su naturaleza es separable del cuerpo; lo cual vamos a considerar a continuación.

En tercer lugar, el sentido no se ve afectado por lo que sucede, es decir, por lo que se hace y deshace diariamente; y estas cosas mismas que pasan, en el poco tiempo en que permanecen, no las siente siempre lo mismo. La misma cosa que hoy deleita mi paladar no le agradará siempre, o le agradará menos. Los objetos de la vista le parecen unos a plena luz, distintos a media luz, en la oscuridad, de lejos o de cerca, desde un lado o desde otro. Por el contrario, lo que una vez ha sido demostrado, siempre parece igual al entendimiento. Si nos sucede variar sobre esto, es que se han mezclado en ello los sentidos y las pasiones; pero el objeto del entendimiento, como hemos dicho ya, es inmutable y eterno; lo cual muestra que por encima de él hay una verdad eternamente subsistente, como ya dijimos, y que veremos en otra parte más claramente.

Estas tres grandes perfecciones de la inteligencia nos harán ver, en su tiempo, que Aristóteles ha hablado divinamente cuando dijo del entendimiento, y de su separación de los órganos, lo que acabamos de referir.

Cuando hemos entendido las cosas, nos hallamos en estado de querer y de escoger. Porque nunca se quiere sin conocer previamente.

Querer es una acción por la que perseguimos el bien y huímos del mal; y escogemos los medios para llegar a uno y evitar el otro.

Por ejemplo, deseamos la salud y huímos de la enfermedad; y para ello escogemos los remedios propios, nos hacemos sangrar, o nos abstenemos de las cosas perjudiciales, por agradables que sean, y así sucesivamente. Queremos ser sabios, y para ello leemos, conversamos, estudiamos o meditamos sobre nosotros mismos, o hacemos otras cosas útiles a este fin.

Lo que se desea por amor de ello mismo y a causa de su propia bondad, se llama fin; por ejemplo, la salud del alma y del cuerpo; y lo que sirve para conseguirlo se llama medio: por ejemplo, instruirse y tomar un medicamento.

Por nuestra naturaleza nos hallamos determinados a querer el bien en general; pero tenemos libertad en la elección con respecto a todos los bienes particulares. Por ejemplo, todos los hombres quieren ser felices, y la naturaleza pide aquí el bien general. Pero unos ponen su felicidad en una cosa, y los otros en otra; los unos en el retiro, los otros en la vida en común; los unos en los placeres y las riquezas, los otros en la virtud.

Con respecto a estos bienes particulares es en lo que nos es dado elegir; y esto es lo que se llama el arbitrio franco, o el libre arbitrio.

Tener libre arbitrio es poder escoger una cosa en vez de otra; ejercitar el libre arbitrio es escogerla, en efecto.

Así, el libre arbitrio es el poder que tenemos de hacer o de no hacer una cosa; por ejemplo, puedo hablar o no hablar, mover la mano o no moverla, moverla hacia un lado en vez de hacia otro.

Por esto tengo libre albedrío, y lo ejercito cuando tomo partido entre las cosas que Dios ha puesto en mi poder.

Antes de tomar un partido se razona interiormente sobre lo que se debe hacer, es decir, se delibera; y quien delibera siente que a él le toca escoger.

Así, un hombre que no tiene dañado el espíritu, no tiene necesidad de que le prueben su libre albedrío, porque lo siente; y con la misma claridad con que ve, percibe los sonidos, o razona, se siente a sí mismo capaz de deliberar y de escoger.

Porque tenemos un libre albedrío para hacer o no hacer algo, sucede que, según que obremos el bien o el mal, somos dignos de reproches o de alabanzas, de recompensa o de castigo; es lo que se llama mérito o demérito.

Ni se vitupera ni se castiga a un niño porque sea cojo o feo; pero se le vitupera y se le castiga por ser terco, porque lo uno depende de su voluntad y lo otro no.

Un hombre a quien le da una enfermedad inevitable, se queja de ella como de una desgracia; pero si ha podido evitarla, siente que tiene algo de culpa, se la imputa y se enfada por haberla cometido.

Es la tristeza que nos causan nuestras faltas a título particular y que se llama arrepentimiento. No se arrepiente uno de estar mal conformado, o de ser enfermizo; pero se arrepiente uno de haber obrado mal.

De aquí viene también el remordimiento; y la noción que tenemos tan clara de nuestras faltas, es huella cierta de la libertad que tuvimos al cometerlas.

La libertad es un gran bien; pero por las cosas que se han dicho, se ve que podemos usar bien o mal de ella. El buen uso de la libertad, cuando se trueca en hábito, se llama virtud; y el mal uso de la libertad, cuando se convierte en hábito, se llama vicio.

Las principales virtudes son: la prudencia, que nos enseña lo que es bueno o malo; la justicia, que nos inspira una voluntad invencible de dar a cada uno lo que le pertenece, y de dar a cada uno según su mérito, por donde se regulan los deberes de la liberalidad, de la civilidad y de la bondad; la fuerza, que nos hace vencer las dificultades que acompañan a las grandes empresas, y la templanza, que nos enseña a ser moderados en todo, principalmente en lo que se refiere a los placeres de los sentidos. Quien conozca estas virtudes conocerá fácilmente los vicios opuestos, tanto por exceso como por defecto.

Las principales causas que nos llevan al vicio son nuestras pasiones, que, como hemos dicho, nos impiden juzgar bien acerca de lo verdadero y de lo falso, y nos previenen demasiado fuertemente en favor del bien sensible; de donde parece que el deber principal de la virtud debe ser el reprimirlas, es decir, reducirlas a términos razonables.

El placer y el dolor, que, como hemos dicho, hacen nacer las pasiones, no vienen a nosotros por el conocimiento, sino por el sentimiento. Por ejemplo, el placer que experimento en el beber y en el comer es en mí independiente de toda suerte de razonamientos; y como estos sentimientos nacen en nosotros sin razón, no hay que extrañarse de que nos lleven, pues, con mucha frecuencia, a cosas insensatas. El placer de comer hace que un enfermo se mate; el placer de vengarse hace a veces cometer injusticias espantosas, y cuyos malos efectos sentimos en nosotros mismos.

Así, pues, no siendo inspiradas las pasiones más que por el dolor o por el placer, que son sentimientos en los que la razón no tiene parte, resulta que tampoco la tiene en las pasiones. El que está colérico quiere vengarse, sea o no razonable el hacerlo. El que ama quiere poseer, aun cuando la razón se lo permita o se lo prohíba; su guía es el placer y no la razón.

Pero la voluntad que escoge va siempre precedida del conocimiento; y, nacida para escuchar a la razón, debe hacerse más fuerte que las pasiones, que no la escuchan.

Por aquí han distinguido en nosotros los filósofos dos apetitos: uno que arrastra el placer sensible, y que llaman sensitivo; el otro nacido para seguir la razón, que llaman por esto mismo razonable y superior, y es el que propiamente denominamos la voluntad.

Sin embargo, hay que señalar, para no confundir nada, que el razonamiento puede servir para hacer nacer las pasiones. Conocemos por la razón el peligro que nos amedrenta, y la injuria que nos enfurece; pero en el fondo no es esta razón la que hace nacer el apetito de huir o de vengarse; es el placer o el dolor que nos causan los objetos, y la razón, por el contrario, tiende por ella misma a reprimir estos ímpetus violentos.

Entiendo la razón recta. Porque hay una razón ya ganada por los sentidos y por los placeres, que lejos de reprimir las pasiones, las alimenta y las irrita. Un hombre se excita a sí mismo mediante razonamientos falsos, que hacen más violento el deseo que tiene de vengarse; pero estos razonamientos, que no proceden de los verdaderos principios, no son tanto razonamientos cuanto desvarios de un espíritu pervertido y cegado.

Por esto es por lo que hemos dicho que la razón que sigue los sentidos, no es una verdadera razón, sino una razón corrompida, que en el fondo ya no es una razón, como un hombre muerto no es tampoco un hombre.

Las cosas que hemos explicado nos han hecho conocer el alma en todas sus facultades. Las facultades sensitivas han aparecido en las operaciones de los sentidos interiores y exteriores, y en las pasiones que de ellos nacen; y las facultades intelectuales han aparecido también en las operaciones del entendimiento y de la voluntad.

Aun cuando demos a estas facultades diversos nombres, referidos a las diversas operaciones, no nos obliga esto a mirirlas como cosas diferentes. Porque el entendimiento no es más que el alma en tanto que concibe; la memoria no es sino el alma en tanto que retiene y rememora; la voluntad no es más que el alma en tanto que quiere y que elige.

Análogamente, la imaginación no es más que el alma en cuanto imagina y se representa las cosas de la manera como hemos dicho. La facultad visiva no es más que el alma en cuanto ve, y así con las demás. De manera que puede entenderse que todas estas facultades no son, en el fondo, más que una misma alma, que recibe diversos nombres a causa de las diferentes operaciones que realiza.

CAPÍTULO IV

De Dios creador del alma y del cuerpo, y autor de su vida

Dios, que ha creado el alma y el cuerpo, y que los ha unido una a otro de modo tan íntimo, se da a conocer a Sí mismo en esta bella obra.

Quien conozca al hombre verá que es un trabajo de gran envergadura, que no ha podido ser concebido ni ejecutado sino por una sabiduría profunda.

Todo cuanto muestra orden, proporciones exactas, y medios propios adecuados para producir ciertos efectos, muestra también un fin expreso, por consecuencia, una finalidad determinada, una inteligencia ordenada un arte perfecto.

Esto es lo que se aprecia en toda la Naturaleza. Vemos tal precisión en sus movimientos, y tal acuerdo entre sus partes, que no podemos negar el que hay arte. Pues si es necesario para apreciar este concierto y esta exactitud, con cuanta más razón para establecerlos. Por lo cual nada vemos en el universo que nos incite a preguntar por qué se hace; de tal modo sentimos naturalmente que todo tiene su utilidad y su fin.

Así vemos cómo los filósofos que mejor han observado la Naturaleza nos han dejado la máxima de que nada hace en vano, y que concurre siempre a sus fines por los medios más breves y fáciles; hay tal cantidad de arte en la Naturaleza, que el arte mismo no consiste sino en entenderla bien y en imitarla. Y cuanto más se penetra en sus secretos, más se descubre llena de ocultas proporciones, que hacen que todo vaya en orden, y son señal cierta de una obra bien entendida y de un profundo artificio.

Así, bajo el nombre de Naturaleza, entendemos una sabiduría profunda que desarrolla con orden y según las reglas todos los movimientos que nosotros vemos.

Pero de todas las obras de la Naturaleza, aquella en que sus fines más se siguen, es, sin duda, el hombre.

Y ya es un hermoso designio haber querido hacer toda suerte de seres: seres que no tuvieran más que extensión, con todo lo que le pertenece, figura, movimiento, reposo, todo lo que depende de la proporción o desproporción de estas cosas; seres que no tuvieran más que inteligencia y cuanto conviene a tan noble operación, sabiduría, razón, previsión, voluntad, libertad, virtud, y, finalmente, seres en que todo estuviera reunido, y donde un alma inteligente se hallara unida a un cuerpo.

Habiendo sido formado el hombre con tal designio, podemos definir el alma razonable: substancia inteligente nacida para vivir en un cuerpo y estar íntimamente unida a él.

El hombre entero se halla comprendido en esta definición, que comienza por lo que tiene de mejor, sin olvidar lo menor, y hace ver la unión de uno y otro.

Todo lo demás se acomoda a este primer rasgo que configura al hombre con admirable orden.

Hemos visto que, en cuanto a la unión, era preciso que se hallara en el alma, además de las operaciones intelectuales superiores al cuerpo, operaciones sensitivas naturalmente enroldadas en el cuerpo y sometidas a sus órganos. Así vemos en el alma estas operaciones sensitivas.

Mas las operaciones intelectuales no eran menos necesarias al alma, puesto que como parte la más noble del compuesto, tenía que gobernar y presidir el cuerpo. En efecto, Dios le ha dado estas operaciones intelectuales y le ha asignado el mando.

Era necesario que hubiese determinado concurso entre todas las operaciones del alma, y que la parte razonable pueda sacar alguna utilidad de la parte sensitiva. La cosa ha sido establecida de este modo. Hemos visto que el alma, advertida y excitada por las sensaciones, aprende y señala lo que sucede en torno a ella, para inmediatamente proveer a las necesidades del cuerpo y hacer estas reflexiones acerca de las maravillas de la Naturaleza.

Quizá se entienda esto mejor tomándolo de más lejos.

La naturaleza inteligente aspira a ser feliz. Tiene la idea de la felicidad, y

la busca ; tiene la idea del pesar, y lo evita. A esto refiere cuanto hace, y parece que sea éste su fondo. Pero ¿sobre qué debe fundarse la vida feliz, si no es sobre el conocimiento de la verdad? Mas no se es feliz simplemente por conocerla, hay que amarla, hay que desearla. Hay una contradicción al decir que se sea feliz sin amar la felicidad y lo que la hace. Para ser feliz, pues, hay que conocer el bien y amarlo ; y el bien de la naturaleza inteligente es la verdad ; esto es lo que la alimenta y vivifica. Y si concibiera una naturaleza puramente inteligente, me parece que no le otorgaría más que entender y amar la verdad, y que esto sólo la haría feliz. Pero como el hombre no es una naturaleza puramente inteligente, sino que, como hemos dicho, es una naturaleza inteligente unida a un cuerpo, necesita algo más, necesita de los sentidos. Y esto se deduce del mismo principio ; pues estando unida al cuerpo, el buen estado de este cuerpo debe formar parte de su felicidad ; y para terminar la unión es preciso que la parte inteligente provea al cuerpo que le está unido, la principal a lo inferior. Así, una de las verdades que debe conocer el alma unida a un cuerpo es lo que se refiere a las necesidades del cuerpo, y los medios de proveer a ellas. Es para lo que sirven las sensaciones, como acabamos de decir, y como hemos establecido en otro lugar. Y siendo nuestra alma de tal naturaleza que sus ideas intelectuales son universales, abstractas, separadas de toda materia particular, tenía necesidad de hallarse advertida por alguna otra cosa de cuanto se refiere a este cuerpo particular a que está unida, y los demás cuerpos que pueden o socorrerle o perjudicarle ; y hemos visto que para esto le habían sido dadas las sensaciones ; por la vista, por el oído y por los demás sentidos, discierne, dé entre los objetos, lo que es idóneo o contrario al cuerpo. El placer y el dolor le hacen atenta a sus necesidades, y no sólo la invitan, sino que la fuerzan a proveerle.

He aquí cómo debía ser el alma. Y no es difícil determinar por ello cómo debía ser el cuerpo.

Era necesario, primero, que fuera capaz de servir a las sensaciones, y, por consiguiente, que pudiera recibir impresiones de todos lados, puesto que las sensaciones debían estar unidas a estas impresiones.

Pero si el cuerpo no estaba en situa-

ción de prestar sus movimientos a los designios del alma, en vano aprendería por las sensaciones, lo que debe buscar y de lo que debe huir.

Ha hecho falta que este cuerpo, tan propio para recibir las impresiones, lo fuera también para ejercer mil movimientos diversos.

Para todo esto era preciso componerlo de infinitad de delicadas partes, y además ensamblarlas, de manera que pudieran obrar de acuerdo para el bien común.

En una palabra, le hacía falta al alma un cuerpo orgánico ; y Dios ha hecho uno capaz de los movimientos más fuertes, así como de los más delicados e ingeniosos.

Así, todo el hombre se halla construido con un designio continuado, y con un arte admirable. Pero si la sabiduría de su Autor resplandece en el todo, no brilla menos en cada una de las partes.

Acabamos de ver que nuestro cuerpo debía estar compuesto por muchos órganos capaces de recibir las impresiones de los objetos, y de realizar movimientos proporcionados a estas impresiones.

Este designio se halla ejecutado perfectamente. Todo, en el cuerpo humano, se halla dispuesto con un maravilloso artificio. El cuerpo recibe por todos lados las impresiones de los objetos, sin verse herido. Le han dado órganos para evitar lo que le ofende o le destruye ; y los cuerpos circundantes, que producen un mal efecto sobre él, le producen también un alejamiento. La delicadeza de las partes, aun cuando llegue a una finura inconcebible, se une a la fuerza y a la solidez. El juego de resortes no es menos fácil que fuerte ; apenas sentimos latir nuestro corazón, nosotros que sentimos los menores movimientos externos, por poco que lleguen hasta nosotros ; van las arterias, circula la sangre, discurren los espíritus, todas las partes se incorporan su alimento sin perturbar nuestro sueño, sin distraer nuestros pensamientos, sin excitar, por poco que sea, nuestro sentimiento ; tanta regla y proporción ha puesto Dios, tanta delicadeza y suavidad, en tamaños movimientos.

Así, podemos decir con seguridad que de todas las proporciones que se hallan en el cuerpo, las del cuerpo orgánico son las más perfectas y las más palpables.

Tantas partes tan bien arregladas, y tan propias para los usos para que han sido hechas ; la disposición de las válvulas, el latido del corazón y de las arte-

rias, la delicadeza de las partes del cerebro, y la variedad de sus movimientos, de donde dependen todos los demás; la distribución de la sangre y de los espíritus; los diferentes efectos de la respiración, que tienen tan gran empleo en el cuerpo: todo esto representa tal economía, y, si se permite la palabra, una mecánica tan admirable, que no se puede contemplar sin entusiasmo, ni admirar suficientemente la sabiduría que ha establecido estas reglas.

No hay especie de máquina que no se encuentre en el cuerpo humano. Para chupar algún licor, sirven de tubo los labios, y de pitón la lengua. Al pulmón está unida la tráquea-arteria como una especie de flauta dulce de una fábrica particular, que abriéndose más o menos, modifica el aire y diversifica los tonos. La lengua es un arco que golpeando sobre los dientes o sobre el paladar saca exquisitos sonos. El ojo tiene sus humores y su cristalino; las refracciones se manejan con más arte que en las lentes mejor talladas; tiene también la pupila que se dilata o se cierra; todo el globo se alarga o se aplasta según el eje de la visión, para acomodarse a las distancias, como los anteojos de largo alcance. El oído tiene su tambor, donde una piel tan delicada como bien tendida resuena con el movimiento de un martillito a quien agita el menor ruido; tiene en un hueso muy duro, practicadas cavidades para hacer resonar la voz, lo mismo que el eco resuena entre las rocas.

Los conductos tienen sus válvulas dirigidas en todos sentidos; los huesos y los músculos tienen sus poleas y sus palancas: sus proporciones y sus equilibrios, y la multiplicación de fuerzas móviles, se observan en una precisión en la que nada falta. Todas las máquinas son simples; el juego es fácil, y tan delicada la estructura que en comparación suya es grosera cualquier otra máquina.

Investigando de cerca las partes, se observan toda clase de tejidos; nada hay mejor hilado, nada mejor urdido, nada tramado más exactamente.

Ni tijera, ni torno, ni pincel alguno, puede aproximarse a la delicadeza con que la Naturaleza tornea y redondea sus creaciones.

Todo lo que puede hacer la separación y la mezcla de licores, su precipitación, su digestión, su fermentación, y lo demás, se practica tan hábilmente en el cuerpo humano, que, al lado de estas

operaciones, la química más delicada no es más que grosera ignorancia.

Se ve con qué fin ha sido hecha cada cosa: por qué el corazón, por qué el cerebro, por qué los espíritus, por qué la bilis, por qué la sangre, por qué los demás humores. Quien quisiera decir que la sangre no ha sido hecha para alimentar al animal; que el estómago y las aguas que expulsa por sus glándulas, no han sido hechos para preparar mediante la digestión la formación de la sangre; que las arterias y las venas no han sido hechas del modo necesario para contenerla, para llevarla por todos lados, para hacerla circular continuamente; que el corazón no ha sido hecho para dar el empuje a esta circulación; quien quisiera decir que la lengua y los labios, con su movilidad prodigiosa, no han sido hechos para formar la voz en mil maneras de articulación; o que la boca no ha sido puesta en el lugar más conveniente, para transmitir el alimento al estómago; que los dientes no han sido puestos para triturar este alimento, y hacerlo capaz de entrar; que las aguas que fluyen sobre él no son propias para ablandarlo, y no llegan para esto en el momento preciso; o que no es para cuidar los órganos y su lugar por lo que la boca está practicada de modo que todo en ella sirve lo mismo a la palabra que al alimento; quien quiera decir estas cosas, haría mejor diciendo también que un edificio no está hecho para ser habitado, y que sus viviendas, alquiladas o desalquiladas, no han sido hechas para la comodidad de la vida, o para facilitar los ministerios necesarios; en una palabra, será un insensato, y no merece que se le hable.

A menos que sea necesario decir que el cuerpo humano no tiene arquitecto, porque el arquitecto no se ve a simple vista; y que no basta con hallar tanta razón y tanto designio en la disposición, para entender que no está hecho sin razón y sin designio.

Varias cosas señalan cuán grande y profundo es el artificio con que está construido.

Los sabios y los ignorantes, si no son completamente estúpidos, se quedan igualmente admirados al contemplarlo. Todo hombre que lo considere por sí mismo, halla menguado lo que ha oído decir; y una sola mirada le dice más que todos los discursos y todos los libros.

Aunque se contempla y se estudia curiosamente el cuerpo humano desde hace tanto tiempo; y si bien se percibe

que todo tiene su razón, aun no se ha podido llegar a penetrar el fondo. Quanto más se considera, más cosas nuevas se hallan, más bellas que las primeras que tanto se habían admirado; y cuando parezca muy grande lo que ya se ha descubierto, se ve que no es nada en comparación de lo que queda por descubrir.

Por ejemplo, cuando se ven los músculos tan fuertes y tan tiernos, tan unidos para obrar de acuerdo, tan separados para no estorbarse mutuamente, con filetes tan artísticamente tejidos y tan bien retorcidos, como es necesario para su juego; además, tan bien tendidos, tan bien sostenidos, tan limpiamente puestos, tan bien insertos donde es necesario, se queda uno, sin duda, maravillado, y no se puede abandonar tan magnífico espectáculo, y, aunque no se quiera, tan gran espectáculo habla de su artifice. Y, sin embargo, todo esto está muerto, si no se ve por dónde se insinúan los espíritus, cómo tiran, como se relajan, cómo los forma el cerebro, y cómo los envía con su habilidad certera, cosas, todas ellas, que se ve bien que existen, pero cuyo secreto principio y manejo no nos es conocido.

Y entre tantas especulaciones hechas por una anatomía curiosa, si ha sucedido a veces, a quienes se ocupaban en ello, que las cosas fueran de otro modo a como las veían para su mayor comodidad, se encontraron con que no formulaban tan vano deseo sino porque no habían visto bastante; y nadie ha encontrado todavía que siquiera un hueso debía estar configurado de modo diverso a como lo está, ni articulado en otro sitio, ni encajado más cómodamente, ni agujereado en otro sitio; ni dado a los músculos que en él se apoyan, un lugar de enclave más propio; ni, en fin, que hubiera una sola parte en todo el cuerpo, a la que siquiera pudiese desearse otra constitución u otro lugar.

En tan bella máquina no queda por desear sino que funcione siempre, sino que nunca acabe, ni se perturbe. Pero quien lo ha entendido bien, ve bastante para juzgar que su Autor no podía carecer de medios para repararla siempre, y hacerla finalmente inmortal; y que, dueño de darle la inmortalidad, quiso que conociéramos que puede darla por gracia, quitarla por castigo, y devolverla en recompensa. La Religión, que viene aquí, nos enseña, en efecto, a alabarle y a temerle a la vez.

Esperando la inmortalidad que nos promete, disfrutemos del magnífico espectáculo de los principios que nos conservan tanto tiempo; y reconozcamos que tantísimas partes, en las que no vemos más que una ciega impetuosidad, no podrían concurrir a este fin si en su conjunto no estuvieran dirigidas y formadas por una causa inteligente.

El mutuo socorro que se brindan entre sí estas partes; por ejemplo, cuando la mano se presenta para proteger a la cabeza, o un lado sirve de contrapeso al otro, arrastrado por la inclinación y su peso, y el cuerpo se coloca de la manera más apta para sostenerse: estas acciones, y otras de esta naturaleza, tan adecuadas y convenientes para la conservación del cuerpo, que se hacen sin que la razón intervenga, nos muestran que se hallan conducidas, y dispuestas sus partes, por una razón superior.

Lo mismo se trasluce en ese aumento de fuerzas que nos llega en las grandes pasiones. Hemos visto lo que hacían la cólera y el miedo; cómo nos transformaban; cómo la una nos alienta y nos arma, y cómo el otro convierte a nuestro cuerpo en un instrumento propio para la fuga. Sin duda, es un gran secreto de la Naturaleza (es decir de Dios), el haber, en primer término, adecuado las fuerzas del cuerpo a sus necesidades ordinarias, mas también haber encontrado el medio de duplicar las fuerzas en las necesidades extraordinariamente urgentes, y disipar de tal modo el cerebro, el corazón y la sangre, que los espíritus, de los que depende toda la acción del cuerpo, se hicieran más abundantes y más vivos en los grandes peligros, y a la vez fuesen llevados, sin que nosotros lo supiéramos, a aquellas partes en donde pueden hacer la defensa más fuerte o la huida más ligera: es el efecto de una sabiduría infinita.

Y este aumento de fuerzas proporcionado a nuestras necesidades nos hace ver que las pasiones, en su fondo, y en la primera institución de la naturaleza, fueron hechas para ayudarnos, y que si ahora nos perjudican con tanta frecuencia como lo hacen, es necesario que después haya sucedido algún desorden.

En efecto, la operación de las pasiones en el cuerpo de los animales, lejos de estorbarles, les ayuda a lo que su estado necesita (exceptuó ciertos casos que tienen causas particulares); y no sucedería al hombre lo contrario si no hubiera merecido, por alguna falta, el

que se produjera en él determinado desconcierto.

Pues si con tantos medios como Dios ha preparado para la conservación de nuestro cuerpo, es preciso que todo hombre muera, nada pierde el universo, puestos que en los mismos principios que conservan al hombre durante tantos años, se halla aun con qué producir otros hasta el infinito. Lo que le alimenta le hace fecundo, y da la inmortalidad a la especie. Un solo hombre, un solo animal, una sola planta, bastan para poblar la tierra: el designio de Dios es de tal modo continuado que una infinidad de generaciones no son más que el efecto de un único movimiento continuado sobre las mismas reglas, y en conformidad con el primer impulso que la Naturaleza recibió en el comienzo.

¿Qué arquitecto el que construyendo un edificio caduco, coloca en él un principio para que se eleve de sus propias ruinas! Y quien sabe, por tales medios, inmortalizar en general su obra, ¿no podría inmortalizar alguna obra que le agrade en particular?

Si consideramos una planta que lleva en sí misma la simiente de la que se forma otra planta, nos será forzoso confesar que hay en esta simiente un principio secreto de orden y de disposición, puesto que vemos que las ramas, las hojas, las flores y los frutos se explican y se desarrollan desde ella con semejante regularidad; y veremos, al mismo tiempo, que sólo una profunda sabiduría ha podido encerrar tan gran planta en tan pequeña simiente, y hacerla luego crecer mediante movimientos tan regulares.

Pero aún es mucho más admirable la formación de nuestro cuerpo, puesto que tiene infinitamente más exactitud, más variedad, y más relaciones entre todas sus partes.

Sin duda, no hay nada más maravilloso que considerar en sus primeros principios toda una gran obra, en lo que se halla como recogida, y donde se halla en pequeño toda ella.

Con razón se admira la belleza y el artificio de un molde, en el que una vez vertida la materia, se forma un rostro hecho al natural, o cualquier otra figura regular. Pero todo esto es grosero en comparación de los principios de donde proceden nuestros cuerpos, mediante los cuales tan bella estructura se forma de tan ínfimos comienzos, se conserva de tan fácil modo, se repara en su caída, y se perpetúa por un orden tan inmutable.

Las plantas y los animales, al perpetuarse sin designio los unos a los otros con exacta semejanza, muestran que una vez fueron conformados con un designio, sobre un modelo inmutable, sobre una idea eterna.

Así, nuestros cuerpos, en su formación y en su conservación, llevan la marca de una invención, de un designio, de una industria explicable. Todo tiene su razón, todo tiene su fin, todo tiene su proporción y su medida, y, por consiguiente, todo está hecho por arte.

¿Pero de qué le serviría al alma tener un cuerpo tan sabiamente construido, si ella, que debe guiarlo, no estuviera advertida de sus necesidades? Y por eso lo está admirablemente por las sensaciones, que le sirven para discernir los objetos que pueden destruir o conservar en buen estado el cuerpo que le está unido.

Más aún: ha sido preciso que se viera obligada a cuidarse de él por algo fuerte; y esto es lo que hacen el placer y el dolor, que viniéndole, en ocasiones, de las necesidades del cuerpo o de sus buenas disposiciones, le instan a que provea a lo que le afecta.

Por lo demás, bastante hemos observado la justa proporción que existe entre la conmoción pasajera, de los nervios, y las sensaciones; entre las impresiones permanentes del cerebro, y las imaginaciones que deben durar y renovarse de tiempo en tiempo; en fin, entre estas secretas disposiciones del cuerpo, que le conmueven para acercarse o alejarse de ciertos objetos, y los deseos o las aversiones, por las que el alma se une o se aleja por el pensamiento.

Aquí se entiende admirablemente el orden de la sensación, la imaginación y la pasión, tanto entre ellas como respecto a los movimientos del cuerpo, de los que dependen. Y lo que acaba de mostrarnos la belleza de tan justa proporción, es que la misma correlación que existe entre tres disposiciones del cuerpo, se halla también entre tres disposiciones del alma. Quiero decir que como la disposición que muestra el cuerpo a avanzar o a recular en las pasiones, depende de las impresiones del cerebro, y las impresiones del cerebro de la conmoción de los nervios; así, el deseo y las aversiones dependen naturalmente de las imaginaciones, como éstas dependen de las sensaciones.

Pero aun cuando el alma se halle advertida, por las sensaciones, de las necesidades del cuerpo, y de la diversidad

de objetos, no aprovecharía estas advertencias sin el secreto principio del razonamiento, por el que comprende las relaciones de las cosas, y juzga lo que le hacen experimentar.

Este mismo principio de razonamiento le hace salir de su cuerpo para extender sus miradas sobre el resto de la Naturaleza y comprender el encadenamiento de las partes que componen tan gran todo.

A estos conocimientos debía unirse una voluntad dueña de sí misma, y capaz de usar de los órganos, de los sentimientos, y hasta de los conocimientos con arreglo a la razón.

Y de esta voluntad había que hacer depender los miembros del cuerpo, para que la parte principal tuviera el imperio que le convenía sobre la menor.

Así vemos como es de este modo. Nuestros músculos actúan, nuestros miembros se mueven y nuestro cuerpo se halla transportado en el instante en que lo deseamos. Este imperio es una imagen del poder absoluto de Dios, que mueve por su voluntad todo el universo, y hace cuanto le place.

Y de tal modo quiso que todos estos movimientos de nuestro cuerpo sirvieran a la voluntad, que incluso los involuntarios, mediante los cuales se hace la distribución de los espíritus y de los alimentos, tienden, naturalmente, a hacer al cuerpo más obediente; puesto que nunca obedece mejor que cuando está sano, es decir, cuando sus movimientos naturales o interiores marchan según las reglas.

Así, los movimientos interiores, que son naturales y necesarios, sirven para facilitar los movimientos exteriores, que son voluntarios.

Pero a la vez que Dios sometía a la voluntad los movimientos exteriores, nos ha dejado dos señales sensibles de que este imperio dependía de otro poder. La primera es que el poder de la voluntad tiene límites, y que, en efecto, se ve interceptado por la mala disposición de los miembros que debieran estarle sometidos. La segunda, que movemos nuestro cuerpo sin saber cómo, sin conocer ninguno de los resortes que sirven para moverlo, y a menudo incluso sin discernir los movimientos que ejecutamos, como se ve principalmente en la palabra.

Parece, por tanto, que este cuerpo es un instrumento fabricado y sometido a nuestra voluntad, por una potencia que está fuera de nosotros; y cada vez

que lo utilizamos, sea para hablar, o para respirar, o para movernos de cualquier modo, siempre deberíamos sentir presente a Dios.

Pero nada sirve tanto al alma para elevarse a su altura, como el conocimiento que tiene de sí misma y de sus operaciones sublimes, a las que hemos llamado intelectuales.

Ya hemos señalado que el entendimiento tiene por objeto las verdades eternas.

Las reglas de las proporciones, con las cuales medimos todo, son eternas variables.

Claramente sabemos que todo se hace en el universo con la proporción de mayor a menor y de lo más fuerte a lo más débil; y sabemos lo bastante para conocer que estas proporciones se refieren a principios de verdad eterna.

Todo lo que se demuestra en matemáticas, o en cualquier otra ciencia, es eterno e inmutable, puesto que el afecto de la demostración es hacer ver que la cosa no puede ser sino del modo como se ha demostrado.

Y así, para entender la Naturaleza y las propiedades de las cosas que conozco, por ejemplo, de un triángulo o de un cuadrilátero, o de un círculo, o las proporciones de estas figuras, y de todas las demás figuras entre ellas, no necesito saber que las hay tales en la Naturaleza; y estoy seguro de que jamás he trazado ni visto que sean perfectas. Tampoco necesito pensar que hay algunos movimientos en el mundo, para entender la naturaleza misma del movimiento, o la de las líneas que cada movimiento traza, las consecuencias de este movimiento y las proporciones con arreglo a las cuales aumenta o disminuye en las graves y las cosas arrojadas. En cuanto la idea de estas cosas se ha despertado una vez en mi espíritu, conozco, aun cuando sean o no sean actualmente, que es así como deben ser, y que es imposible que sean de otro modo, o se hagan de otra manera.

Y para venir a algo que nos afecta de más cerca, por estos principios de verdad eterna, entiendo que aun cuando ningún ser más que el hombre, ni yo mismo fuésemos actualmente; cuando Dios hubiera resuelto no crear ningún otro, el deber esencial del hombre, puesto que es capaz de razonar, es vivir con arreglo a la razón y buscar a su Autor, no sea que le falte agradecimiento, si por no buscarlo lo ignorase.

Todas estas verdades, y todas cuantas deduzco por un razonamiento cierto, sufren independientemente del tiempo, y un entendimiento humano las conocerá en cualquier tiempo que se sitúe; pero, al conocerlas, las hallará verídicas, no las convertirá en tales, porque no son nuestros conocimientos los que crean los objetos, sino que los suponen. Así, estas verdades subsisten ante todos los siglos, y antes de que haya habido un entendimiento humano; y aun cuando todo lo que se hace por las reglas de proporción, es decir, todo cuanto veo en la Naturaleza, se destruyese, a excepción de mí, estas reglas se conservarían en mi pensamiento, y vería claramente que habrán de ser siempre buenas y siempre verdaderas, aun cuando yo mismo fuera destruido y no hubiera nadie capaz de comprenderlas.

Si ahora busco dónde y en qué sujeto subsisten eternas e inmutables como son, es forzoso que reconozca un ser donde la verdad subsiste eternamente y donde siempre se entiende, y éste debe ser la verdad misma, y debe ser todo verdad; y de él deriva la verdad de cuanto existe, y es lo que se extiende fuera de él.

En cierto modo, es en él donde me es incomprensible; en él, digo, donde veo estas verdades eternas, y verlas es volverme a aquél que es inmutablemente toda verdad y recibir sus luces.

Este objeto eterno es Dios, eternamente subsistente, eternamente verdadero, eternamente la verdad misma.

Y, en efecto, de entre estas verdades eternas que yo conozco, una de las más seguras es ésta: que hay algo en el mundo que existe por sí mismo; por consiguiente, que es eterno e inmutable.

Si existe un solo momento en que nada sea, eternamente nada será. Así, la nada será para siempre toda la verdad, y nada será verdad sino la nada, cosa absurda y contradictoria.

Por tanto, hay necesariamente algo que es ante todo tiempo, y de toda eternidad; y es en esto eterno donde subsisten las verdades eternas.

Es ahí donde también las veo. Todos los demás hombres ven lo mismo que yo estas verdades eternas, y todos las vemos siempre iguales, y las vemos estar ante nosotros; porque tuvimos un comienzo, y lo sabemos, y sabemos que estas verdades fueron siempre.

Así las vemos en una luz superior a nosotros mismos, y en esta luz superior

vemos también si obramos el bien o el mal, es decir, si obramos o no según los principios constitutivos de nuestro ser.

Aquí, con todas las demás verdades, las reglas invariables de nuestras costumbres, vemos que hay cosas de un deber indispensable, y que son naturalmente indiferentes, el verdadero deber consiste en acomodarse al mayor bien de la sociedad humana.

Así, un hombre de bien deja a las leyes civiles la ordenación de las sucesiones y de la policía, como deja a la costumbre que ordene el lenguaje y la forma de sus vestidos; pero escucha en sí mismo una ley inviolable que le dice que no debe hacer daño a nadie, y que más vale que nos lo hagan a nosotros que no hacerlo al que sea.

En estas reglas invariables, un súbdito que se siente parte de un Estado, ve que debe obediencia a un príncipe que está encargado de la dirección de todo; de otro modo se descompondría la paz del mundo. Y un príncipe ve también que gobierna mal, si tiene en cuenta sus placeres y sus pasiones antes que la razón y el bien de los pueblos que le han sido encomendados.

El hombre que ve estas verdades se juzga a sí mismo por estas verdades, y se condena cuando de ellas se aparta. O más bien son estas verdades las que le juzgan, puesto que no son ellas las que se acomodan al juicio humano, sino los juicios humanos los que se acomodan a ellas.

Y el hombre juzga rectamente cuando, sintiendo sus juicios variables por naturaleza, les da como regla estas verdades eternas.

Estas verdades eternas, que todo entendimiento percibe siempre iguales, por las que se regula todo entendimiento, son algo de Dios, o más bien Dios mismo.

Porque todas estas verdades eternas no son en el fondo más que una sola verdad. En efecto, al razonar me doy cuenta de que estas verdades se siguen. La misma verdad que me hace ver que los movimientos tienen ciertas reglas, me hace ver que las acciones de mi voluntad deben tener también las suyas. Y veo estas dos verdades en esta verdad común, que me dice que todo tiene su ley, que todo tiene su orden; así, la verdad es una por sí; quien la conoce en parte, ve varias; quien las viera perfectamente, no vería más que una.

y necesariamente hace falta que la verdad se entienda perfectamente en algún lado, y el hombre es por sí mismo una prueba indudable.

Pues sea que la considere en sí mismo, o que extienda su mirada sobre todos los seres que le rodean, lo ve todo sometido a leyes ciertas y a reglas inmutables de la verdad. Ve que él entiende estas leyes, por lo menos en parte, él, que no se ha hecho a sí mismo, ni ninguna parte del universo, por pequeña que sea; ve bien que nada habría sido hecho si estas leyes no se entendieran perfectamente en otro sitio, y ve que es preciso reconocer una sabiduría eterna, donde toda ley, todo orden, toda proporción tiene su razón primitiva.

Pues es absurdo que haya tanta continuidad en las verdades, tanta proporción en las cosas, tanta economía en su ensamblaje, es decir, en el mundo, y que esta continuidad, esta proporción, esta economía no se entienda bien en ningún sitio; y el hombre, que nada ha hecho, conociéndola verdaderamente, aun cuando no plenamente, debe juzgar que hay quien la conoce en su perfección, y que será precisamente el mismo quien lo haya hecho todo.

No tenemos sino reflexionar sobre nuestras propias operaciones para comprender que procedemos de un principio más alto.

Pues de aquí el que nuestra alma se sienta capaz de entender, de afirmar y de negar, y que además sienta que ignora muchas cosas, que se equivoca a menudo, y que a menudo también, para no equivocarse, se ve forzada a suspender su juicio y a permanecer en la duda; en verdad ve que tiene en sí un buen principio, pero ve también que es imperfecta, y que existe una sabiduría más alta a la que debe su ser.

En efecto, lo perfecto es antes que lo imperfecto, y lo imperfecto lo supone; como lo menos supone lo más, del que es disminución, y como el mal supone el bien, del que es privación, así es natural que lo imperfecto suponga lo perfecto, del que es, por así decirlo, una defección; y si una sabiduría imperfecta, tal como la nuestra, que puede dudar, ignorar, equivocarse, no deja de ser, con mayor razón debemos creer que la sabiduría perfecta es y subsiste, y que la nuestra no es más que una chispa.

Porque si fuésemos los únicos inteligentes en el mundo, por nosotros solos

querríamos mejor, con nuestra imperfecta inteligencia, que todo el resto, que sería completamente bruto y estúpido, y no se comprendería de donde viene, en este todo que no entiende, esta parte que entiende, no pudiendo nacer la inteligencia de una cosa bruta e insensata. Sería preciso, pues, que nuestra alma, con su inteligencia imperfecta, no dejara de ser por sí misma, que fuera, por tanto, eterna e independientemente de todo lo demás; lo que ningún hombre, por loco que sea, no atreviéndose a pensarlo por sí mismo, no le queda sino reconocer por encima de él una inteligencia perfecta, de la que todas las demás reciben la facultad y la dimensión del entender.

Conocemos, pues, por nosotros mismos y por nuestra propia imperfección, que hay una sabiduría infinita que no se equivoca nunca, que no duda de nada, que no ignora nada, porque tiene una comprensión plena de la verdad, o más bien porque es la verdad misma.

Esta sabiduría es ella misma su regla; de manera que nunca puede fallar, y a ella le corresponde el reglamentar todas las cosas.

Por la misma razón conocemos que hay una bondad soberana, que jamás puede hacer mal alguno; mientras que nuestra voluntad imperfecta, si puede hacer el bien, también puede apartarse de él.

De aquí debemos concluir que la perfección de Dios es infinita, porque tiene todo en Sí mismo; su poder lo es también, de manera que no tiene sino querer, para hacer cuanto quiera.

Por lo cual no ha necesitado de ninguna materia anterior para crear el mundo. Como encuentra el plan y el designio en su sabiduría y el origen en su bondad, no necesita tampoco para ejecutarlo más que de su única voluntad todopoderosa.

Pero aun cuando haga tan grandes cosas, no tiene ninguna necesidad y es feliz poseyéndose a Sí mismo.

La misma idea de felicidad nos lleva a Dios; porque si tenemos la idea de la felicidad, como, por otra parte, no podemos ver la verdad en nosotros mismos, es necesario que nos venga de otro lado; es preciso, digo, que haya en otra parte una naturaleza verdaderamente bienaventurada; que si es bienaventurada no desea nada, es perfecta; y esta naturaleza bienaventu-

rada, perfecta, llena de todo bien, ¿qué es sino Dios?

Nada hay más existente ni más vivo que Él, porque es y vive eternamente. No puede no ser Él, que posee la plenitud del ser, o más bien que es el Ser mismo, como dijo hablando a Moisés: «YO SOY EL QUE SOY. EL QUE ES me envía a vos».

En presencia de un ser tan grande y tan perfecto, el alma se halla ella misma una pura nada, y no ve nada en ella que merezca estimación, si no es que sea capaz de conocer y de amar a Dios.

Por aquí siente que ha nacido para Él. Porque si la inteligencia es para la verdad, y el amor para el bien, la primera verdad tiene derecho a ocupar nuestra inteligencia, y el soberano bien tiene derecho a poseer todo nuestro amor.

Pero nadie conoce a Dios, sino aquel a quien Dios ilumina, y nadie ama a Dios, más que aquel a quien Él le inspira su amor. Porque a Él corresponde el dar a su criatura, todo el bien que posee, y, por consiguiente, el más excelente de todos los bienes, que es conocerle y amarle.

Así, el mismo que ha dado el ser a la criatura razonable, le ha dado la felicidad. Le da la vida, le da la buena vida, le da el ser justo, le da el ser santo, y le da, finalmente, el ser bienaventurado.

Aquí empiezo a conocerme mejor de lo que nunca me había conocido, al considerarme en relación a Aquél de quien tengo el ser.

Moisés, que me ha dicho que fui hecho a imagen y semejanza de Dios, en esta única frase me ha enseñado mejor cuál es mi naturaleza que puedan enseñármelo todos los libros y todos los discursos de los filósofos.

Entiendo, y Dios entiende. Dios entiende que es, yo entiendo que Dios es, y entiendo que yo soy. He aquí ya un rasgo de esta divina semejanza. Pero hay que considerar aquí qué es entender a Dios y qué es entenderme a mí.

Dios es la verdad misma y la inteligencia misma, verdad infinita, inteligencia infinita. Así, en la mutua relación que se traba, la verdad y la inteligencia, ambas, hallan en Dios su perfección; puesto que la inteligencia que es infinita, comprende entera la verdad, y la verdad infinita encuentra una inteligencia igual a ella.

Por aquí, pues, la verdad y la inteligencia no son más que una cosa, y

hay una inteligencia, es decir Dios, que siendo así la verdad misma, es ella misma su único objeto.

No sucede así con las demás cosas que entienden. Pues cuando yo entiendo esta verdad: Dios es, esta verdad no es mi inteligencia. Así, la inteligencia y el objeto, en mí, pueden ser dos; en Dios no es nunca más que uno. Porque no se entiende más que a Sí mismo, y entiende todo en Sí mismo, porque todo cuanto es, y no es Él, está en Él como en su causa.

Pero es una causa inteligente que lo hace todo con razón y con arte, que, por tanto, tiene en Sí mismo, o más bien, es ella misma la idea y la razón primitiva de todo cuanto es.

Y las cosas que están fuera de Él no tienen ser y verdad, más que por relación a esta idea eterna y primitiva.

Pues las obras de arte no tienen ser y verdad perfectas, más que por la relación que tienen con la idea del artífice.

El arquitecto ha dibujado en su espíritu un palacio o un templo antes de llevar el plano al papel; y esta idea interior del arquitecto es el plan verdadero y el verdadero modelo de este palacio o de este templo.

Este palacio o este templo serán el verdadero templo que el arquitecto ha querido hacer, cuando respondan perfectamente a esta idea interior que ha formado.

Si no responde, el arquitecto dirá: no es la obra que he meditado. Si la cosa resulta perfectamente ejecutada con arreglo a su proyecto, dirá: He aquí en verdad mi proyecto, he aquí el verdadero templo que yo quería construir.

Así, todo es verdad en las criaturas de Dios, porque todo responde a la idea de este arquitecto eterno, que hace todo cuanto quiere, y como Él quiere.

Por esto Moisés lo introduce en el mundo que acababa de hacer, y dice que después de haber visto su obra, la encontró buena; es decir, que la halló conforme a su plan; y la vió buena, verdadera y perfecta, en donde había visto que había que hacerla tal, es decir, en su eterna idea.

Pero este Dios que había hecho una obra tan bien entendida, y tan capaz de satisfacer a todo cuanto entiende, quiso que hubiera entre sus obras algo que entendiera su obra y a Él mismo.

Hizo, pues, naturalezas inteligentes, y me encuentro siendo entre ellas. Por-

que entiendo que soy y que Dios es, y que son otras muchas cosas; y que yo y las demás cosas no seríamos si Dios no hubiera querido que fuésemos.

Por aquí entiendo las cosas como son, mi pensamiento se conforma a ellas, porque las pienso tales como son; y ellas se hallan conformes con mi pensamiento porque son como yo las pienso.

He aquí, pues, cuál es mi naturaleza: el poder ser conforme con todo, es decir, poder recibir la impresión de la verdad; en una palabra, poder entenderla.

He encontrado esto en Dios; porque Él lo entiende todo, lo sabe todo. Las cosas son como Él las ve; pero no es como yo, que para pensar bien tengo que conformar mi pensamiento a las cosas que están fuera de mí. Dios no conforma su pensamiento a las cosas que están fuera de Él; por el contrario, hace conformes a su pensamiento eterno las cosas que están fuera de Él. En fin, Él es la regla: no recibe de fuera la impresión de la verdad, es la verdad misma; es la verdad que se entiende perfectamente a sí misma.

En esto, pues, me reconozco hecho a su imagen: no su imagen perfecta, pues sería como Él la verdad misma; sino hecho a su imagen, capaz de recibir la impresión de la verdad.

Y cuando actualmente recibo esta impresión, cuando actualmente entiendo la verdad que era capaz de entender, ¿qué me sucede sino que actualmente estoy iluminado por Dios, y hecho conforme a Él?

¿De dónde podría venirme la impresión de la verdad? ¿me viene de las cosas mismas? ¿Es el sol que se imprime en mí, para hacerme conocer lo que es; él a quien veo tan pequeño, a pesar de su inmensidad? ¿Qué hace en mí este sol tan grande y tan vasto, por el prodigioso desparramamiento de sus rayos? ¿Qué hace sino excitar en mis nervios un ligero temblor, imprimir una marquita en mi cerebro? ¿No he visto que la sensación que de allí sale, no me representa nada de lo que se hace, no en el sol ni en mis órganos; y que si entiendo que el sol es tan grande, que sus rayos son tan vivos, y atraviesan en menos de un abrir y cerrar de ojos espacios inmensos, veo estas verdades en una luz interior, es decir, en mi razón, por la cual juzgo de los sentidos, y de sus órganos, y de sus objetos?

¿Y de dónde llega a mi espíritu esta impresión de la verdad tan pura? ¿De dónde le llegan estas reglas inmutables

que dirigen el razonamiento, que forman las costumbres, por las que descubre las proporciones secretas de las figuras y de los movimientos? ¿De dónde le vienen, en una palabra, estas verdades eternas que tanto he considerado? ¿Son los triángulos y los cuadrados, y los círculos que yo trazo groseramente sobre el papel, los que imprimen en mi cerebro sus proporciones y sus relaciones? ¿O bien hay otros cuya perfecta exactitud hace este efecto? ¿Dónde los he visto estos círculos y estos cuadrados tan justos, yo que estoy seguro de no haber visto nunca ninguna figura perfectamente regular, y que, sin embargo, entiendo tan bien esta regularidad? ¿Hay en algún sitio, en el mundo, o fuera de él, triángulos o círculos subsistiendo es esta perfecta regularidad, y de donde se haya impreso en mi espíritu? ¿Y estas reglas del razonamiento y de las costumbres subsisten también ellas en alguna parte, desde donde nos comuniquen su verdad inmutable? O bien ¿no es que quien ha repartido por todas partes la medida, la proporción, la verdad misma, ha impreso en mi cerebro la idea cierta?

¿Pero qué es esta idea? ¿Es Él mismo quien me enseña en su verdad todo lo que le place que yo entienda, o alguna impresión de Él mismo, o las dos cosas a la vez?

¿Y que será esta impresión? ¿Acaso algo semejante a la marca de un sello grabado sobre cera! Imaginación burda, que haría corporal al alma, y a la cera inteligente.

Hay, pues, que entender que el alma, hecha a imagen de Dios, capaz de entender la verdad, que es Dios mismo, se vuelve actualmente hacia su origen, es decir, hacia Dios, donde la verdad le aparece en tanto que Dios quiere mostrársela. Pues Él es dueño de mostrarse cuanto quiere; y cuando se muestra plenamente, el hombre es feliz.

Es maravilloso que el hombre entienda tantas verdades sin entender al mismo tiempo que toda verdad viene de Dios, que está en Dios, que es Dios mismo. Pero es que está encantado por sus sentidos, y por sus engañosas pasiones, y se parece a aquel que encerrado en su despacho, en el que se ocupa de sus asuntos, se sirve de la luz sin preocuparse de donde le viene.

En fin, es cierto que en Dios está la razón primitiva de todo cuanto es, y de todo cuanto se entiende en el universo; que es la verdad original, y que todo es

verdadero por relación a su idea eterna ; que al buscar la verdad le buscamos, que al encontrarla le encontramos, y nos hacemos conformes a Él.

Hemos visto que el alma, que busca y que encuentra en Dios la verdad, se vuelve hacia Él para concebirla. ¿Qué es volverse hacia Dios? ¿Es que el alma se mueve como un cuerpo? ¿Y abandona un lugar para ocupar otro? Ciertamente, semejante movimiento nada tiene que ver con entender. No es ser transportado de un lugar a otro, comenzar a entender lo que no se entendía. No se aproxima uno a Dios como a un cuerpo, que Dios está siempre y en todas partes presente de modo invisible. El alma lo tiene siempre en sí misma, pues si subsiste es por Él. Más para ver no basta con que esté presente la luz ; hay que volverse hacia ella, hay que abrir los ojos ; el alma tiene también su modo de volverse hacia Dios, que es su luz, porque es la verdad ; y volverse a esta luz, es decir, a la verdad, es, en una palabra, querer entenderla.

El alma es recta por esta voluntad, porque se aferra a la regla de todos sus pensamientos, que no es sino la verdad.

Aquí se realiza también la conformidad del alma con Dios. Pues el alma que quiere entender la verdad, ama por ello esta verdad que Dios ama eternamente ; y el efecto de este amor de la verdad, es el hacémosla buscar con un ardor infatigable, de ligarnos a ella inmutablemente cuando nos es conocida, y hacerla reinar sobre todos nuestros deseos.

Pero el amor de la verdad supone algunos conocimientos. Dios, pues, que nos ha hecho a su imagen, es decir, que nos ha hecho para entender y amar la verdad, a ejemplo suyo, comienza primero por darnos una idea general, por la que nos solicita para que busquemos la plena posesión, en la que avanzamos a medida que el amor de la verdad se purifica y arde en nosotros.

Por lo demás, la verdad y el bien no son más que una misma cosa. Porque el bien supremo es la verdad entendida y amada perfectamente. Dios ; pues, siempre entendido y siempre amado por Él mismo, es, sin duda, el bien supremo ; por esto es perfecto ; y al poseerse a Sí mismo, es feliz.

Es, pues, feliz y perfecto, porque entiende y ama sin fin el más digno de todos los objetos, es decir, a Sí mismo.

No pertenece más que a Aquél que sólo es por Sí, ser Él mismo su felicidad.

El hombre, que no es nada por sí, no tiene nada por sí ; su felicidad y su perfección consisten en dedicarse a conocer y a amar a su Autor.

¡Malhaya el conocimiento estéril que no se vuelve nunca a amar, y se traiciona él mismo!

Aquí está mi ejercicio, aquí está mi vida, aquí está mi perfección, y todo reunido, mi beatitud, conocer y amar a Aquél que me ha hecho.

Por aquí reconozco que soy yo mismo una pequeñez ante Dios ; he sido hecho, sin embargo, a su imagen, puesto que hallo mi perfección, y mi felicidad en el mismo objeto que Él, es decir, en Él mismo, y en operaciones semejantes, es decir, conociendo y amando.

En vano trato, pues, muchas veces de imaginarme como está hecha mi alma, y de representármela bajo alguna figura corporal. No se parece al cuerpo, puesto que pude conocer y amar a Dios, que es un espíritu tan puro ; y es a Dios mismo a quien se asemeja.

Cuando en mí mismo busco lo que conozco de Dios, mi razón me responde que es una pura inteligencia, que ni se extiende en los espacios, ni se encierra en el tiempo. Entonces, si a mi espíritu se presenta alguna idea o alguna imagen de cuerpo, la rechazo y me elevo sobre ella. Por donde veo cuán elevada está por encima del cuerpo, dada su naturaleza, la mejor parte de mí mismo, hecha para conocer a Dios.

Entiendo también por aquí que, estando unida a un cuerpo, debía tener su mandato, que, en efecto, le ha dado Dios, y en mí mismo he observado, una fuerza superior al cuerpo por la cual puedo exponerlo a su cierta ruina, a pesar del dolor y de la violencia que padezco al exponerlo.

Que si este cuerpo pesa tanto a mi espíritu ; si sus necesidades me entorpecen y me molestan ; si los placeres y los dolores, que por su parte me vienen, me cautivan y me abaten ; si los sentidos que dependen por completo de los órganos corporales, adquieren tan fácilmente superioridad sobre la razón misma ; en fin, si me hallo cautivo de este cuerpo que debiera regir, mi religión me enseña, y mi razón me confirma, que esta desgraciada situación, no puede ser sino una pena enviada al hombre, en castigo de algún pecado y alguna desobediencia.

Pero nazco en esta calamidad : es en el momento de mi nacimiento, durante todo el curso de mi infancia ignara,

cuando toman este imperio los sentidos, y la razón, que llega demasiado tarde, y demasiado débil, los halla ya establecidos. Todos los hombres nacen como yo en esta servidumbre; y este «nosotros» es para todos motivo de creencia, en lo que la fe nos ha enseñado, que hay algo depravado en la fuente común de nuestro nacimiento.

La misma Naturaleza comienza en nosotros este sentimiento: no sé que se halla impreso en el corazón del hombre para hacerle reconocer una justicia que castiga sobre los hijos a los padres criminales, como siendo una parte de su ser.

De aquí estos discursos de los poetas, que mirando a Roma desolada por tantas guerras civiles, dijeron que bien pagaba los perjuros de Laomedon y de los Troyanos, cuyos descendientes eran los romanos, y el patricidio cometido por Rómulo, su autor, en la persona de Remo.

Los poetas, imitadores de la Naturaleza, y a quienes pertenece buscar en el fondo del corazón humano los sentimientos que ésta imprime, han observado que los hombres buscan naturalmente las causas de sus desastres en los crímenes de sus mayores. Y por aquí han experimentado algo de esta venganza que persigue en sus descendientes el crimen del primer hombre.

Incluso vemos historiadores paganos que, considerando la muerte de Alejandro en medio de sus victorias, y en sus más bellos años, y lo que es aún más extraño, las sangrientas divisiones entre los Macedonios, cuyo furor hizo perecer con trágica muerte a su hermano, a sus hermanas y a sus hijos, atribuyen todas estas desgracias a divina venganza, que castigaba en su familia las impiedades y los perjuros de Filipo.

Así llevamos en el fondo del corazón una impresión de esta justicia que castiga a los padres en los hijos. En efecto, Dios, autor del ser, queriendo dárselo a los hijos dependiente de los padres, los ha colocado de este modo bajo su poder, y ha querido que fueran, por su nacimiento y por su educación, el primer bien que les pertenezca. Con esta base parece que castigar a los padres en los hijos, es castigarlos en su bien más real; es castigarlos en una parte de ellos mismos, que la Naturaleza les hace más querida que sus propios miembros, y hasta que su propia existencia: de manera que no es menos justo castigar a un hombre en su hijo, que castigarle

en sus miembros o en su persona. Y hay que buscar el fundamento de esta justicia en la primitiva ley de la Naturaleza, que quiere que el hijo tenga el ser de su padre y que el padre reviva en el hijo, como en otro yo suyo.

Las leyes civiles han imitado esta ley primordial, puesto que, según sus disposiciones, quien pierde la libertad, o el derecho de ciudadanía, o el de nobleza, los pierde para toda su raza; de tal modo los hombres han encontrado justo que estos derechos se transmitan con la sangre, y se perdieran del mismo modo.

¿Y qué es esto sino una continuación de la ley natural, que mira a las familias como un mismo cuerpo, cuyo padre es el jefe que puede justamente ser castigado tanto como recompensado en sus miembros?

Más aún: porque los hombres, naturalmente sociables, instauran cuerpos políticos, que se llaman naciones y reinos, y se crean jefes y reyes; todos los hombres unidos de este modo, son un mismo todo, y Dios no considera indigno de su justicia castigar a los reyes sobre sus pueblos, o imputar a todo el cuerpo el crimen de un jefe.

¡Cuanto más se hallará esta unidad en las familias, en las que se funda sobre la Naturaleza, y que son el fundamento y la fuente de toda sociedad!

Reconozcamos, pues, esta justicia, que venga sobre los hijos los crímenes de los padres; y adoremos a este Dios poderoso y justo, que habiendo grabado naturalmente en nuestros corazones alguna idea de tan terrible venganza, nos ha descubierto su sentido en su Escritura.

Que sin por la secreta, pero poderosa, impresión de esta justicia, un poeta trágico introduce a Teseo, que descompuesto por el atentado de que creía culpable a su hijo y no sintiendo en su conciencia nada que mereciese que los dioses permitieran que su casa fuera deshonrada por semejante infamia, se remonta hasta sus antepasados: ¿Cuál de mis padres — dice — ha cometido un crimen digno de atraerme semejante oprobio? Nosotros, instruidos de la verdad, no preguntemos, al considerar la desgracia y la vergüenza de nuestro nacimiento, cuál de nuestros padres ha pecado; sino confesemos que Dios, habiendo hecho nacer a todos los hombres de uno solo, para establecer la sociedad humana sobre un fundamento más natural, este padre de todos los hombres, creado tan feliz como justo, faltó vo-

luntariamente a su autor, que vengó sobre él y sobre sus descendientes, una rebelión tan horrible, para que el género humano reconozca lo que debe a Dios, y lo que merecen quienes le abandonan.

Y no sin razón ha querido Dios imputar a los hombres, no el crimen de todos sus padres, aun cuando lo pudiera hacer, sino el crimen de su único primer padre, que conteniendo en sí a todo el género humano, había recibido la gracia para todos sus hijos, y debía ser en todos ellos tanto castigado como recompensado.

Pues si hubiera sido fiel a Dios, hubiera visto su fidelidad honrada en sus hijos, que habrían nacido tan santos y tan felices como él.

Y así como por esto este primer hombre tan indigna como voluntariamente rebelde, perdió la gracia de Dios, la perdió para él mismo y para su posteridad toda, es decir, para todo el género humano, que con este primer hombre de donde ha salido, no es más que como un único hombre justamente maldecido por Dios, y cargado de todo el odio que merece el crimen de su primer padre.

Así, las desgracias que nos suceden, y tantas debilidades indignas como experimentamos en nosotros, no pertenecen a la primera institución de nuestra naturaleza, puesto que, en efecto, vemos en los libros sagrados, que Dios, que nos había dado un alma inmortal, le había adjuntado un cuerpo inmortal, tan bien adecuado a ella, que no se veía inquietada por necesidad alguna, ni atormentada por ningún dolor, ni tiranizada por pasión alguna.

Pero era justo que el hombre, que no había querido someterse a su Autor, no fuera ya dueño de sí mismo; y que sus pasiones soliviantadas contra su razón, le hicieran sentir el yerro de haberse sublevado contra Dios.

Así, todo lo que hay en mí mismo, me sirve para conocer a Dios. Lo

que me queda de fuerte y reglamentado me hace conocer su sabiduría; lo que tengo de débil y de desordenado me hace conocer su justicia. Si mis brazos y mis pies obedecen a mi alma cuando les ordena, esto está reglamentado, y me muestra que Dios, autor de tan magnífico orden, es sabio. Si no puedo gobernar mi cuerpo como quisiera, y los deseos que siguen a estas disposiciones, hay en mí un desarreglo que me muestra que Dios, que así los ha permitido para castigarme, es soberanamente justo.

Pues si mi alma conoce la grandeza de Dios, el conocimiento de Dios me enseña también a juzgar la dignidad de mi alma, que no veo elevada más que por el poder que tiene de unirse a su autor, con los recursos de su gracia.

Por tanto, esta parte espiritual y divina, capaz de poseer a Dios, es la que debo estimar y cultivar principalmente en mí mismo. Por un amor sincero, debo unir inmutablemente mi espíritu al padre de todos los espíritus, es decir, a Dios.

Debo amar también, por su amor, aquellos a quienes ha dado un alma semejante a la mía, y que les ha hecho como a mí, capaces de conocerle y de amarle.

Pues el lazo social más estrecho que pueda existir entre los hombres, es el de que pueden todos en común poseer el mismo bien, que es Dios.

Debo considerar también que los demás hombres tienen como yo, un cuerpo débil, sujeto a mil necesidades y a mil trabajos, y que me obliga a compartir sus miserias.

De este modo me hago semejante a Aquél que le ha creado a su imagen, al imitar su bondad. A lo que están más obligados los príncipes, porque Dios, que los ha establecido para que le representen sobre la tierra, les pedirá cuenta de los hombres que les ha confiado.

Tratado del libre albedrío

CAPÍTULO I

Definición de la libertad de que se trata. Diferencia entre lo que es lícito, lo que es voluntario, y lo que es libre

A veces llamamos libre a lo que está permitido por las leyes; pero la noción de libertad se extiende hasta mucho más lejos, puesto que demasiadas veces

nos sucede que hacemos muchas cosas que ni las leyes ni la razón permiten.

Se dice también obrar libremente, cuando se obra voluntariamente y sin estar forzado. Así, todos queremos ser felices, y no podemos querer lo contrario; pero como lo queremos sin esfuerzo y sin violencia, se puede decir, en cierto sentido, que lo queremos libremente. Pues a menudo se toma como

una misma cosa libertad y voluntad, voluntario y libre. *Libere*, de donde viene *libertas*, parece querer decir lo mismo que *velle*, de donde viene *voluntas*; y en este sentido se pueden confundir la libertad y la voluntad; lo que se hace *libentissime*, con lo que se hace *liberrime*.

En estos dos casos no se duda en absoluto de la libertad. Se conviene en que hay cosas permitidas, y en este sentido libres; como hay cosas ordenadas, y en esto necesarias. También se está de acuerdo en que se quiere algo, y no se duda de la voluntad como no se duda del ser. La cuestión es saber si hay cosas que estén de tal modo en poder nuestro y en nuestra libre elección, que podamos escogerlas o no.

CAPÍTULO II

Que esta libertad está en el hombre y que conocemos esto naturalmente

Digo que la libertad o el libre albedrío, está en nosotros, considerado en este sentido, y que esta libertad nos es evidente:

1.º Por la evidencia del sentimiento y de la experiencia.

2.º Por la evidencia del razonamiento.

3.º Por la evidencia de la revelación, es decir, porque Dios nos lo ha revelado claramente mediante su Escritura.

En cuanto a la evidencia del sentimiento, que cada uno de nosotros se escuche y se consulte a sí mismo; sentirá que es libre, como sentirá que es razonable. En efecto, hacemos gran diferencia entre la voluntad de ser feliz, y la voluntad de ir de paseo. Pues ni tan siquiera imaginamos que pudiéramos vedarnos el querer ser felices; y sentimos claramente que podemos vedarnos el querer ir de paseo. Asimismo deliberamos y consultamos con nosotros mismos si iremos o no de paseo; y resolvemos según nos plazca lo uno o lo otro; pero nunca nos ponemos a deliberar si queremos ser felices o no; lo cual demuestra que nos sentimos por nuestra propia naturaleza necesariamente determinados a desear ser felices, y sentimos a la vez que somos libres de escoger los medios para serlo.

Mas como en las deliberaciones importantes hay siempre alguna razón

que nos determina, y puede creerse que esta razón se hace en nuestra voluntad necesidad secreta, de la que el alma no se percató; para sentir evidentemente nuestra libertad, es preciso hacer la prueba de ella en las cosas en las que no hay ninguna razón que nos impulse hacia un lado en vez de hacia otro. Por ejemplo, me doy cuenta que al lavarme la mano puedo querer tenerla inmóvil, o puedo querer moverla, y que resolviéndome a moverla, puedo moverla hacia la derecha o hacia la izquierda con la misma facilidad; porque la Naturaleza ha dispuesto de tal modo los órganos del movimiento, que no siento ni más fatiga, ni más placer en ninguna de estas dos acciones; de manera que cuanto más sería y profundamente considero lo que me lleva a esto más bien que a aquello, tanto más claramente experimento que no me determina más que mi voluntad, sin que pueda hallar ninguna otra razón para ello.

Sé que cuando tenga en mi espíritu ideas de coger una cosa en vez de otra, la situación de esta cosa me hará dirigir hacia su lado el movimiento de mi mano; pero cuando no tengo más fin que el mover mi mano hacia un lado determinado, no hallo más que sólo mi voluntad que me lleva a hacer este movimiento en vez de otro.

Es verdad que, descubriendo en mí mismo esta voluntad que me hace escoger un movimiento en vez de otro, siento que hago con ello una prueba de mi libertad, en la que hallo placer, y este placer puede ser la causa que me lleve a querer ponerme en ese estado. Pero, primero: si me place comprobar y gustar mi libertad, esto supone que la siento. Segundo: este deseo de comprobar mi libertad me lleva a ponerme en situación de tomar partido entre estos dos movimientos; pero no me determina en el empezar por uno en vez de por el otro, puesto que pruebo igualmente mi libertad, sea cualquiera de los dos el que escoja.

Así, encuentro en mí mismo una acción, a la que no estando atraído por ningún placer, ni conmovido por ninguna pasión, ni impedido por ninguna fatiga que se halla en una de las dos partes en vez de en la otra, puedo conocer distintamente, sobre todo pensando, como hago, todos los motivos que me llevan a obrar de este modo, más bien que del contrario. Que si cuanto más busco en mí mismo la

razón que me determina, mas siento que no tengo ninguna fuera de mi voluntad, experimento por ahí claramente mi libertad, que consiste únicamente en semejante elección.

Es lo que me hace comprender que estoy hecho a imagen de Dios, porque no habiendo nada en la materia que le determine a moverla en vez de a dejarla en reposo, o a moverla hacia un lado más bien que hacia otro, no hay ninguna razón de tan gran efecto como la sola voluntad, por donde me parece soberanamente libre.

Es lo que hace ver al paso, que esta libertad de que hablamos, que consiste en poder hacer o no hacer, no procede precisamente de la irresolución, ni de la incertidumbre, ni de ninguna otra imperfección, sino que supone que quien la tiene en el supremo grado de perfección y supremamente independiente de su objeto, tiene una plena superioridad sobre ella.

Por aquí conocemos que Dios es perfectamente libre en todo lo que hace exteriormente, corporal o espiritual, sensible o inteligible; y que lo es particularmente con respecto a la impresión o movimiento que puede dar a la materia. Pero tal como Él es con respecto a toda la materia y a todo su movimiento, así ha querido que yo fuera con respecto de esta pequeña parte de la materia y del movimiento que ha puesto dependiendo de mi voluntad. Pues me es dado con la misma facilidad hacer o no hacer tal movimiento; pero como uno de estos movimientos no es en sí mismo mejor que el otro, ni tampoco es mejor para mí en el estado en que acabo de considerarme, veo por aquí que se equivocan cuando buscan en la materia cierto bien que determina a Dios a ordenarla o a moverla en un sentido antes que en otro. Porque el bien de Dios es Él mismo; y todo el bien que está fuera de Él le viene de Él solo; de manera que cuando se dice que Dios quiere siempre lo mejor, no es que haya un mejor en las cosas que preceden en cierto modo a su voluntad y que la atraen, sino que todo lo que Él quiere se hace por ello lo mejor, porque su voluntad es causa de todo el bien y de todo lo mejor que se halla en la criatura.

Tengo, pues, un sentimiento claro de mi libertad, que me sirve para entender la suprema libertad de Dios y cómo me ha hecho a su imagen.

Por lo demás, habiendo hallado una vez en mí mismo y en una sola de mis acciones este principio de libertad, concluyo que se halla en todas las acciones, incluso en aquellas en que estoy más apasionado; aun cuando la pasión que me conmueve quizá no me deje apercibirlo de golpe tan claramente.

Veo también que todos los hombres sienten en sí esta libertad. Todas las lenguas tienen palabras y modos de expresión muy claros y muy precisos para explicarlos; todas distinguen lo que está en nuestro poder, lo que se deja a nuestra elección, de lo que no lo está; y quienes niegan la libertad no dicen que no comprenden estas palabras, sino que dicen que la cosa que se quiere significar con ellas no existe.

Sobre esto es sobre lo que fundo la evidencia del razonamiento que nos demuestra nuestra libertad. Porque tenemos una idea muy clara y una noción muy distinta de la libertad de que hablamos; de donde se sigue que esta noción es muy verdadera, y, por consiguiente, que la cosa que representa es muy cierta. Y no sólo tenemos idea de la suprema libertad de Dios, que consiste en su absoluta independencia, sino aun de una libertad que no puede convenir más que a la criatura, puesto que conocemos claramente que podemos escoger el mal, que cometemos una falta; lo cual no puede convenir más que a la criatura. No hay nadie que no conciba que cometería un crimen execrable quitando la vida a su bienhechor, y aún más a su propio padre. Todos los días reconocemos en nosotros mismos que cometemos alguna falta que nos causa dolor; y quien quiera pensar de buena fe, verá claramente que pone una gran diferencia entre el dolor que le produce un cólico, el enfado que le produce la pérdida de sus bienes y algún defecto natural de su persona, y esta otra especie de dolor que se llama arrepentimiento. Porque esta última especie de dolor nos viene de un mal que no es inevitable y que no nos sucede más que por nuestra culpa; lo cual nos hace comprender que somos libres de determinarnos hacia un lado más bien que hacia otro, y que si tomamos un mal partido, debemos imputárnoslo a nosotros mismos.

No hay nadie que no perciba la diferencia que hay entre la aversión que tenemos hacia ciertos defectos naturales de los hombres, y la censura que

pronunciamos sobre sus malas acciones. Se ve también que una cosa es valorar a un hombre como bien formado, y otra alabar una acción humana como bien hecha; porque lo primero conviene a una pedrería y a un animal, tanto como a un hombre; y lo segundo no puede convenir más que a aquel a quien se reconoce libre, y que por ahí se puede hacer digno de censuras o de alabanzas, usando bien o mal de su libertad.

Se ve también fácilmente que hay diferencia entre pegar a un caballo que ha dado un mal paso, porque la experiencia enseña que esto sirve para educarlo, y castigar a un hombre que ha obrado mal, porque se le quiere hacer conocer su falta para corregirle, o servirse de él para darlo como ejemplo a los demás; y aun cuando los hombres rudos pegan a veces a un caballo con un sentimiento más o menos semejante que el que tienen al pegar a su criado, no hay nadie que pensando seriamente sobre lo que hace, pueda atribuir una falta o un crimen a nadie a quien no le atribuya una libertad.

Además de esto, la obligación que creemos tener todos de consultar con nosotros mismos si hemos de hacer una cosa en vez de otra, es prueba cierta de la libertad de nuestra elección. Pues no consultamos sobre las cosas que creemos necesarias; como, por ejemplo, si hemos de morir un día; en esto nos dejamos llevar por la corriente natural e inevitable de las cosas; y lo mismo haríamos con respecto a todos los objetos que se presentan, si no conociéramos distintamente que hay cosas sobre las que debemos opinar, porque debemos obrar y determinarnos por nuestra elección. De aquí concluyo que somos libres con respecto a todos los temas sobre los que podemos dudar y deliberar. Por esto somos libres, incluso respecto al bien verdadero, que es la virtud, porque cualquier cosa que veamos con arreglo a la razón, no experimentamos siempre placer actual al seguirla; y, por consiguiente, no se halla toda la idea que tenemos del bien; de manera que no podemos estar necesaria y absolutamente determinados a amar cierto objeto, si el bien esencial, que es Dios, no se nos aparece en sí mismo.

Sólo en este caso dejaríamos de consultar y de elegir; pero con respecto de todos los bienes particulares, e incluso del bien supremo imperfec-

tamente conocido, como lo conocemos en esta vida, tenemos libertad en nuestra elección; y nunca la perdemos, mientras estemos en situación de sopesar un bien con otro, porque hallando nuestra libertad en todas partes una idea de su objeto, es decir, la razón del bien, siempre tendrá que elegir entre unos y otros, sin que su solo objeto pueda determinarla.

Así, tenemos ideas muy claras, no sólo de nuestra libertad, sino también de todas las cosas que deben seguirla. Porque no solamente entendemos que es elegir libremente, sino que entendemos aún que quien puede elegir, si no ve a primera vista, debe deliberar, y que obra mal si no delibera; y que hace aún peor si, después de haber consultado, toma un mal partido; y por ello merece censura y castigo; como, por el contrario, si usa bien de su libertad, merece alabanza y recompensa por su buena elección. Por consiguiente, tenemos ideas muy claras de varias cosas que no pueden convenir más que a un ser libre; y entre ellas las hay que no pueden atribuirse más que a un hombre capaz de errar, y todo esto lo hallamos tan claramente en nosotros mismos, que tampoco podemos dudar de nuestra libertad, como tampoco de nuestro ser.

Vemos, pues, la existencia de la libertad en que hay que admitir necesariamente que hay seres cognoscentes que no pueden ser precisamente determinados por sus objetos, sino que deben guiarse por su propia elección. A la vez nos encontramos con que el primer libre es Dios, porque posee en Él mismo todo su bien; y no necesitando de ninguno de los seres que crea, no se ve llevado a crearlos, ni a hacer que sean de tal modo, más que sólo por su independiente voluntad. Y en segundo lugar hallamos que también somos libres; porque los objetos que nos están propuestos no nos arrastran ellos solos por ellos mismos, y nos quedaríamos inactivos frente a ellos si no pudiéramos elegir.

Encontramos aún que este primer libre jamás puede ni amar, ni hacer nada que no sea un bien verdadero; porque es el mismo por su esencia el bien esencial, que infunde el bien en todo cuanto hace. Y, por el contrario, hallamos que todos los seres libres que Él crea, pudiendo no ser, son capaces de errar; porque habiendo salido de la nada, pueden también alejarse de la

perfección de su ser. De manera que toda criatura salida de las manos de Dios, puede obrar bien o mal; hasta que Dios, habiéndola llevado por la clara visión de su esencia a la fuente misma del bien, se halle de tal modo poseída por semejante objeto, que ya nunca más pueda alejarse de Él.

Así, hemos conocido nuestra libertad por una experiencia cierta, y por un razonamiento invencible. No nos queda más que añadir la evidencia de la revelación divina, a la que no deseando ceñirme por el momento, me contentaré con decir que, siendo común a todo el género humano, esta persuasión de nuestra libertad, la Escritura, lejos de censurar un sentimiento tan universal, se sirve, al contrario, de todas las expresiones por las que el hombre acostumbra a expresar su libertad y sus consecuencias; y habla no del modo a que acostumbra al obligarnos a creer en los misterios ocultos, sino siempre como de una cosa que sentimos en nosotros mismos, tan bien como nuestros razonamientos y nuestros pensamientos.

CAPÍTULO III

Que conocemos naturalmente que Dios gobierna nuestra libertad y ordena nuestras acciones

Sobre esto surge una segunda cuestión; a saber: si debemos creer, con arreglo a la razón natural, que Dios manda nuestras acciones y gobierna nuestra libertad, conduciéndola ciertamente a los fines que se ha propuesto, o si, por el contrario, hay que pensar que desde el momento en que ha hecho una criatura libre, la deja ir donde quiera, sin tomar más parte en su conducta que la de recompensarla si obra bien, o castigarla si obra mal.

Pero la noción que tenemos de Dios se resiste a este último sentimiento. Pues concebimos a Dios como un ser que lo sabe todo, que lo prevé todo, que provee a todo, que gobierna todo, que hace lo que quiere de sus criaturas, y a quien deben referirse todos los sucesos del mundo. Que si las criaturas libres no se hallan comprendidas en este orden de la Providencia divina, se le quita la dirección de cuanto hay de más excelente en el universo, es decir, de las criaturas inteligentes. Nada hay más absurdo que decir que Él no interviene en el gobierno de los pueblos, en el establecimiento ni en la

ruina de los Estados, en el modo como se gobiernan, por qué principios y por qué leyes; cosas todas que se ejecutan por la libertad de los hombres; si no está ésta en la mano de Dios de manera que tenga medios seguros para dirigirla hacia donde le plazca, se sigue de aquí que Dios no tiene parte alguna en todos estos sucesos, y que esta parte del mundo es absolutamente independiente.

No basta con decir que la criatura libre depende de Dios: 1.º, por lo que es; 2.º, porque es libre; 3.º, porque, según el uso que hace de su libertad es feliz o desgraciada; porque no es preciso sólo que algunos efectos se refieran a la voluntad de Dios, sino que, como es la causa universal de cuanto es, hace falta que todo cuanto es, de cualquier modo que sea, venga a Él; y, por consiguiente, es preciso que el uso de la libertad, con todos los efectos que de ella dependen, se halle comprendido en el orden de su providencia; de otro modo, se establece una especie de independencia para la criatura, y se reconoce cierto orden en el que Dios no es en absoluto la causa primera.

Y no se salva la soberanía de Dios diciendo que es Él mismo el que ha querido esta independencia de la libertad humana; pues pertenece a la naturaleza de una soberanía tan universal y absoluta como la de Dios, que ninguna parte de cuanto es le pueda ser sustraída, o exceptuada de su dirección de ningún modo; y con la misma razón con que se dice que Dios habiendo creado cierto género de criaturas, las deja gobernarse a sí mismas, sin intervenir Él, se podría decir también que, habiéndolas creado, las deja que se conserven; o que habiendo creado la materia, la deja moverse y ordenarse al arbitrio de otro.

Esta idea falsa se destruye por la clara noción que tenemos de Dios; pues nos hace conocer que así como no se puede quitar nada de lo que constituye la perfección del Ser divino, tampoco se puede quitar nada a la criatura de lo que hace dependiente al ser creado.

¿Pero no podría decirse que esta dependencia del ser creado se debe entender tan sólo de las cosas mismas que son, y no de los modos o maneras de ser? De ningún modo: porque los modos de ser, en cuanto tienen del ser, (puesto que en efecto son a su modo) necesariamente deben proceder del ser primero. Por ejemplo, que un cuerpo

sea de tal forma, y esté en tal situación, sin duda que pertenece al ser, porque es verdad que está así dispuesto; y siendo esta disposición en él algo verdadero y real, debe tener como causa primera la causa universal de cuanto es. Y cuando se dice que Dios es la causa de todo cuanto es, si hubiera que restringir la proposición a las substancias solas, sin comprender los modos de ser, habría que decir, que, en verdad, los cuerpos vienen de Él, pero no sus movimientos, ni sus ensamblajes, ni sus diversas disposiciones, que, sin embargo, constituyen todo el orden del mundo. Que si es preciso que sea el autor del ensamblaje y del arreglo de algunos cuerpos que constituyen los astros y los elementos, ¿cómo puede pensarse que no haya que referir al mismo principio el ensamblaje y el arreglo que se ve entre los hombres, es decir, sus sociedades, sus repúblicas, y su mutua dependencia, en la que consiste todo el orden de las cosas humanas?

Así, la razón hace ver que no solamente todo ser subsistente, sino todo el orden de los seres subsistentes, debe venir de Dios, y con más razón que el orden de las cosas humanas debe salir de ahí, puesto que siendo las criaturas libres, sin duda alguna, la parte más noble del universo, son, por consiguiente, las más dignas de que las gobierne Dios.

En efecto, todo hombre que reconozca que hay un Dios infinitamente bueno reconocerá, a la vez, que las leyes, la paz pública, la buena conducta y el buen orden de las cosas humanas deben venir de este principio. Pues, así como entre los hombres no hay nada mejor que estas cosas, no hay nada, por tanto, que haga ver mejor la mano de Aquél que es el bien por excelencia. Y pues todas estas cosas se establecen por la voluntad de los hombres, y son el tema sobre el que ordinariamente ejercen su libertad, si no confesamos que Dios la dirige al fin que la place, nos veremos obligados a decir que a la vez que nos hace libres, se ha privado de los medios de hacer tan grandes bienes al género humano, y que lejos de tener que pensar que cosas tan excelentes puedan llamarse bondades divinas, se debe pensar, por el contrario, que no es posible que nos las dé Dios.

Pues no es modo digno de darlas Él si no puede asegurar que serán cuando Él quiera; es preciso que sea seguro que al querer darlas a los pueblos y a las naciones, sabrá hacer que los hombres

por quienes las da sirvan sus voluntades; y, por consiguiente, que su libertad será conducida ciertamente al efecto que pretende, puesto que no es en el proyecto, sino en el efecto mismo en lo que consiste el bien de todo.

Será una mala contestación al decir que Dios podría asegurarse a los hombres quitándoles la libertad que les ha dado. Pues es hacerle contrario a Sí mismo, decir que ha puesto en el hombre, al hacerle libre, un eterno obstáculo a sus designios, y un obstáculo tan grande, que no tendrá medio alguno de vencerlo, si no es destruyendo sus primeros pensamientos y retirando sus primeros dones. Añádase a esto, que si se quita a los hombres su libertad en las cosas que acabamos de decir, que constituyen su más natural ejercicio, no hallará ya lugar alguno en la vida humana; y las experiencias que hagamos serán todas vanas, lo que nos parece insostenible.

Porque si tantos buenos efectos, que se cumplen por la libertad de los hombres, se refieren, sin embargo, tan visiblemente a la voluntad de Dios, hay que creer que todo el orden de las cosas humanas se halla comprendido en el de los decretos divinos. Y lejos de imaginar que Dios haya dado la libertad a las criaturas razonables para alejarlas de su mano, se debe juzgar, por el contrario, que al crear la libertad misma, se ha reservado medios seguros para conducirla a donde le plazca.

De otro modo se le quita lo que nadie de quienes le conozcan, aun cuando sea poco, quiere quitarle; pues nadie, sin duda, quiere quitarle los castigos y las recompensas, o pueblos enteros, o particulares; y, sin embargo, estas cosas que se ejercen o se ejecutan ordinariamente sobre los hombres por los hombres mismos, claramente se quitan a Dios, a menos que se deje en su mano la libertad del hombre, para que lo atraiga a donde quiera, por los medios que le son conocidos.

Más aún: sin esto se quita a Dios la presciencia de las cosas humanas. En efecto, si se reconoce que Dios, teniendo medios seguros para asegurarse las voluntades libres, resuelve a donde las quiere llevar, no cuesta trabajo entender su presciencia eterna, puesto que no puede dudarse de que conozca lo que quiere de toda eternidad, y lo que debe hacer en el tiempo. Es la razón que da San Agustín de la presciencia divina: *Novit procul dubio quae fuerat ipse fac-*

turus. Pero, si, por el contrario, se supone que Dios espera simplemente, sin mezclarse en él, cuál será el suceder de las cosas humanas, no se sabe dónde puede verlas de toda eternidad, puesto que aun no son siquiera ellas mismas, ni en la voluntad de los hombres, y aun menos en la voluntad divina, en cuyos decretos no se quiere que estén comprendidas. Y para demostrar esta verdad por un principio más esencial a la naturaleza divina, digo que siendo imposible que Dios tome nada de fuera, no puede necesitar más que de Sí mismo, para conocer todo lo que conoce. De donde se sigue que es preciso que lo vea todo, o en su esencia o en sus decretos eternos; en una palabra, que no puede conocer más que lo que es, o lo que realiza por cualquier medio que sea. Si se supusiera en el mundo alguna substancia, alguna cualidad, o alguna acción de la que Dios no fuera autor, no sería en modo alguno objeto de su conocimiento; y no sólo no podría preverla, pero ni tan siquiera podría verla, aun cuando existiera realmente. Pues siendo la relación de causa a efecto el fundamento esencial de toda comunicación que puede concebirse entre Dios y la criatura, todo cuanto se suponga que Dios no hace, permanecerá eternamente sin correspondencia alguna con Él, y no será conocido de ninguna manera. En efecto, por cognoscible que sea un ser, un objeto, incluso existente, no puede conocerse más que por uno de estos medios: o porque este objeto produce alguna impresión sobre Él; o porque Él ha hecho este objeto; o porque quien lo ha hecho lo hace conocer. Porque es necesario establecer la correspondencia entre la cosa conocida y la cosa cognoscente; sin lo cual serían como no existentes la una con respecto a la otra. Ahora bien, es seguro que Dios no tiene nada por encima de Él, que pueda darle a conocer ninguna cosa. No es menos seguro que las cosas no pueden hacer ninguna impresión sobre Él, ni producir efecto alguno. Queda, pues, que las conozca porque Él es el autor; de manera que no verá en la criatura lo que Él no haya puesto; y si no tiene nada en Sí mismo por donde pueda provocar en nosotros las voluntades libres, no las verá cuando existan, y lejos de Él proveerlas antes de que sean.

De nada sirve para explicar la presciencia, admitir un concurso general de Dios en donde la acción y el efecto sean determinados por nuestra elección.

Pues ni el concurso así entendido, ni la voluntad de prestarlo, tienen nada determinado, y, por tanto, de nada sirven para hacer comprender cómo Dios conoce las cosas particulares; de manera que, para establecer la presciencia universal de Dios, hay que otorgarle medios seguros, por los cuales pueda inclinar nuestra voluntad a todos los objetos particulares que tenga a bien disponer.

Y si para combatir el principio de que Dios no conoce más que lo que Él obra, se objeta que de aquí se seguiría que desconoce el pecado, puesto que Él no es en modo alguno la causa, hay que recordar que el mal no es un ser, sino una carencia; que, por consiguiente, no tiene causa eficiente, y no puede venir más que de una causa que, sacada del vacío, se halle por aquí sujeta al fracaso. Por lo demás, claramente se ve que Dios, conociendo la medida y la cantidad del bien que pone en su criatura, conoce el mal donde ve la carencia de este bien, como conocería un vacío en la Naturaleza, sabiendo hasta dónde se extiende cada cuerpo.

Y aun cuando resultara trabajoso saber de dónde viene el mal, no se puede dudar, por lo menos, de que todo el bien y toda la perfección que se halla en la criatura procede de Dios. Pues Él es el bien supremo, del que depende todo bien en su origen. Así, siendo el buen uso del libre albedrío el mayor bien, y la última perfección de la criatura razonable, sin duda que esto debe venir de Dios. De otro modo, podría decirse que nos hemos hecho mejores y más perfectos de lo que nos había creado Dios, y que nos dábamos a nosotros algo que vale más que el ser, puesto que vale más a la criatura razonable no ser en absoluto, que no el prescindir de su libre albedrío, con arreglo a la razón y la ley de Dios.

Y si se dice que esta perfección, que le viene a la criatura razonable por el buen uso de su libertad, no es más que una perfección moral, que, por consiguiente, no iguala a la perfección física del ser, hay que pensar, sin embargo, que este bien moral es la verdadera perfección de la naturaleza del hombre, y que esta perfección es de tal modo deseable, que el hombre debe desearla más que el ser mismo. De manera que no se puede pensar nada de menos razonable que el atribuir a Dios lo que menos vale, es decir, el ser, quitándole lo que vale más, es decir, el bienestar y el bien vivir.

Que si es obligado atribuir a Dios el bien de que puede abusar la criatura, es decir, la libertad, con más razón debe atribuírsele el buen uso del libre albedrío, que es un bien tan grande y tan puro, que nunca se puede usar mal de él, puesto que es esencialmente el buen uso de sí mismo y de todas las cosas.

Así, no se puede negar que Dios, al crear a la criatura razonable, haya reservado, en la plenitud de su ciencia y de su poder, medios seguros para conducirla a los fines que tiene determinados, sin quitarle la libertad que le ha dado. Y parece que este sentimiento no es menos grave en el espíritu de los hombres que el de su libertad, puesto que los hombres comprenden en los deseos que formulan, y en las acciones de gracias que dirigen a la Divinidad, muchas cosas que no les suceden más que por su libertad o por la de los otros. Atribuyen también a la justicia divina varios sucesos que no se realizan más que por consejos humanos: *Id scio*, dice ese joven en el poeta cómico, *deos mihi satis infensos qui tibi auscultaverim*. Este lenguaje, tan frecuente en las comedias y en las historias, muestra que es el sentimiento del género humano, que aquello que los hombres hacen más libremente se halla dirigido por las órdenes secretas de la divina Providencia.

Pero si este sentimiento no es ni bastante claro, ni se halla bastante desarrollado en los escritos de los autores profanos, se explica claramente en la Sagrada Escritura, en donde se puede señalar casi en cada página, que los consejos de los hombres se atribuyen a la voluntad de Dios, en los mismos términos que los demás acontecimientos del mundo. Lo dejo para considerarlo en otro momento. Por ahora concluyo que por la sola razón natural dos cosas nos son evidentes: una que somos libres, en el sentido en que se trata entre nosotros; la otra, que las acciones de nuestra libertad se hallan comprendidas en los decretos de la divina Providencia, y que tiene medios ciertos para conducirlos a su fin.

CAPÍTULO IV

Que la razón sólo nos obliga a creer estas dos verdades, aun cuando no hallamos los medios de acordarlas entre sí

Nada puede hacernos dudar de estas dos importantes verdades, porque una y otra se hallan establecidas por razones

que no podemos contradecir. Pues, quienquiera que conozca a Dios, no puede dudar de que su providencia, así como su presciencia, se extiende a todo; y quien reflexione un poco sobre sí mismo, conocerá su propia libertad con tal evidencia que nada podrá oscurecer el sentimiento que tenga; y se verá claramente que dos cosas que se hallan fundadas sobre tan necesarias razones, no pueden destruirse la una a la otra. Porque la verdad no destruye en modo alguno la verdad; y aun cuando bien pudiera suceder que no supiéramos hallar los medios de acordar estas dos cosas, lo que no conociéramos en materia tan elevada, no debería en modo alguno debilitar en nosotros lo que conocemos tan ciertamente.

En efecto, si tuviéramos que destruir o la libertad por la Providencia, o la Providencia por la libertad, no sabríamos por donde empezar; de tal modo son necesarias ambas, y tan evidentes e indubitables las ideas que de ellas tenemos. Pues si parece que la razón nos hace aparecer como más necesario lo que hemos atribuido a Dios, tenemos más experiencia, en cambio, de lo que hemos atribuido al hombre; de manera que, bien consideradas todas las cosas, estas dos verdades deben pasar por incontestables ambas.

Así, en vez de destruir a la una por la otra, debemos conducir nuestros pensamientos tan bien que nada oscurezca la idea tan distinta que tenemos de cada una de ellas. Y no habrá que extrañarse de que no sepamos conciliarlas ambas, porque esto se debería a que desconoceríamos el medio por el que Dios conduce nuestra libertad, cosa que le atañe a Él y no a nosotros, y cuyo secreto ha podido reservarse sin perjudicarnos. Pues basta con que sepamos lo que es útil a nuestra conducta, y en cuanto a esto no tenemos que echar de menos nada, cuando sabemos, por un lado, que somos libres, y por otro que Dios sabe guiar nuestra libertad. Pues uno solo de estos sentimientos nos basta para hacernos velar sobre nosotros mismos; y el otro basta también para impedirnos el creernos independientes del primer ser, por cualquier lado que sea. Y si tenemos cuidado, nos encontraremos con que toda la Religión, toda la moral, todos los actos de piedad y de virtud dependen del conocimiento de estas dos verdades principales, que están de tal manera impresas en nuestro corazón, que nada

puede arrancarlas, si no es una depravación extrema de nuestro juicio.

En efecto, si se piensa bien en la disposición en que naturalmente se hallan los hombres con respecto a estas dos verdades, se verá que no encuentran dificultad alguna en confesarlas separadamente, pero que se embrollan a menudo cuando quieren atormentarse para conciliarlas entre sí. Ahora bien, la razón recta les hace ver que debieran más bien aplicarse al cuidado de aprovecharse del conocimiento de una y otra, que no a ponerlas de acuerdo entre sí. Pues su esencial obligación es la de aprovechar los conocimientos que les da Dios para vivir bien, dejándole este secreto de su conducta: y deben tener como inestimable gracia, que haya impuesto de tal modo en ellos estas dos verdades, que casi les es imposible borrar por completo las ideas. Pues este hombre que niega su libertad, no dejará de consultar en cada momento lo que tiene que hacer, y de injuriarse a sí mismo si obra mal; y por lo que se refiere al sentimiento de la Providencia, jamás lo perdemos, mientras conservamos el de Dios. Siempre que nuestras pasiones nos dejen alguna tregua, reconoceremos, en el fondo del corazón, que alguna causa superior y divina preside a las cosas humanas, prevé y regula los acontecimientos. Le daremos gracias del bien que hagamos; le pediremos socorro contra nosotros mismos, para evitar el mal que podríamos hacer. Y aun cuando estos sentimientos no hayan sido ni bastante vivos ni bastante continuados en los paganos, porque el conocimiento de la Divinidad se hallaba muy enturbiado, vemos vestigios que no nos permiten ignorar lo que la Naturaleza nos inspiraría si no hubiera sido corrompida por las malas costumbres.

Tengamos, pues, estas dos verdades como indudables, sin que jamás podamos ser apartados de ellas por la dificultad que ofrezca el conciliarlas entre sí. Porque se han dado dos cosas a nuestro espíritu: juzgar y suspender el juicio. Debe practicar la primera allí donde ve claro, sin perjuicio de la suspensión que debe emplear tan sólo allí donde le falta la luz. Y para ayudar a estos que no puedan mantenerse en este justo medio, mostrémosles, en otras materias, que a menudo cosas muy claras se hallan enturbiadas por invencibles dificultades.

Es claro que todo cuerpo es finito; tocamos y vemos los límites ciertos;

sin embargo, no los encontramos ya, y es preciso que lleguemos hasta el infinito cuando queremos designar todas las partes. Pues nunca hallamos un cuerpo que no sea extenso; y no hallamos nada extenso en lo que no podamos comprender dos partes; y estas dos partes serán a su vez extensas; y jamás terminaremos cuando queramos subdividir las con el pensamiento.

Digo con el pensamiento, para hacer ver que la dificultad que propongo subsistiría íntegra aun cuando se supusiese, con algunos, que un cuerpo, en efecto, no puede sufrir división alguna. Pues, sin informarme ahora de si esto se puede entender o no, nunca se puede negar que el tamaño de los cuerpos no se halle encerrado dentro de ciertos límites, así como dentro de cierta figura. No le repugna a un cuerpo ser mayor o más pequeño que otro; y como el tamaño puede concebirse aumentado hasta el infinito, sin destruir la razón del cuerpo, hay que juzgar lo mismo la pequeñez. Por tanto, un cuerpo no puede darse como tan pequeño que no haya otros a los que sobrepase de una mitad; y esto llegaría hasta el infinito; de manera que: todo cuerpo, por pequeño que sea, tendrá una infinidad por debajo de él. Y si no puede encontrarse ninguno que no sea una mitad mayor que otro, podrá también haber uno que no sea más grande que esta mitad; y otro que no sea más grande que la mitad de esta mitad; y esta subdivisión, en límites tan estrechos, jamás hallará límite. No sé si alguien puede entender esta infinidad en un cuerpo finito; en cuanto a mí, confieso que me supera. Y si dicen, éstos que sostienen la indivisibilidad absoluta de los cuerpos, que es para evitar este inconveniente, por lo que desechan la opinión común de la divisibilidad hasta el infinito, y que, por lo demás, esta infinidad de partes que acabo de señalar no debe estorbarles, puesto que no pone nada en la cosa misma más que por el pensamiento, les ruego que consideren que estas divisiones y subdivisiones, que acabamos de hacer mediante el pensamiento, llegando, como hemos dicho, hasta el infinito, presuponen necesariamente una infinidad verdadera en su sujeto. Porque, en fin, todas estas partes que le asigno por el pensamiento, se comprenden a sí mismas como extensión; y, en efecto, puede encontrarse un cuerpo que no tenga más extensión de la que ellas tengan; de manera que: no puede negarse que no hagan el mismo

efecto en el cuerpo a como si fueran realmente divisibles.

E incluso, para decir una palabra sobre esta pretendida indivisibilidad, confieso que concebimos naturalmente que todo ser, y, por consiguiente, todo cuerpo, debe tener su unidad, y, por tanto, su individualidad. Pues lo que es propiamente uno no es divisible, y jamás puede ser dos. Esto parece muy evidente; y, sin embargo, cuando buscamos esta unidad en los cuerpos, no sabemos donde encontrarla. Pues encontramos siempre dos partes asignables por el pensamiento, que, en efecto, no podemos comprender que sean la misma cosa; puesto que tenemos ideas tan distintas, tan precisas, tan claras, que incluso podríamos concebir un cuerpo en el que no concibiéramos distintamente más que lo que hayamos concebido en esta parte. Así podemos forzarnos a nosotros mismos a llamar a este cuerpo uno de unidad perfecta; pero no podemos comprender en qué consiste precisamente.

Sin embargo, si queremos razonar bien, no dejaremos de decir que un cuerpo es uno, y de decir que es finito, aun cuando no podamos negar que sea posible el asignarle partes siempre menores, hasta el infinito. Pero diremos al mismo tiempo, que lo que en esto nos perturba es que aun cuando conozcamos claramente que hay cuerpos extensos, no nos es dado el conocer precisamente toda la razón de la extensión, ni qué especie de unidad conviene al cuerpo; y menos aún lo que opera en él esta infinitud que hallamos por razones tan ciertas, sin que, no obstante, podamos decir cómo está allí.

¿No hay en el movimiento local varias cosas claras que no se pueden conciliar entre sí? Se sabe que el mismo cuerpo puede recorrer el mismo espacio, unas veces más lentamente, otras veces más deprisa. Si el movimiento es continuo, ¿cómo se puede entender esta diferencia? Y si se halla interrumpido a intervalos, ¿cuál es la causa que suspende el curso de un cuerpo una vez en movimiento? Al movimiento no le repugna el ser continuo; el movimiento no cesa por sí mismo; y un cuerpo una vez impulsado, tiende, por así decir, a continuar su movimiento. Además, ¿no es cierto que en los radios de una rueda, las partes que se hallan más cerca del centro del movimiento, y las que están más alejadas, recorren a la vez dos espacios desiguales; y además que el movimiento es menos rápido hacia el centro

de la rueda que hacia la circunferencia? Sin embargo, todas las partes se mueven a la vez; y realizándose el movimiento por la misma impulsión y de un golpe, sin romper nada, no se puede comprender cómo una parte podría detenerse, mientras que la otra se mueve; ni cómo una puede ir más deprisa que la otra, si no cesan todas de moverse, o si se mueven y descansan a la vez; ni, finalmente, por qué sucede que la impresión del movimiento sea más fuerte en la parte más alejada del lugar en donde comienza el impulso.

Aun cuando pudiera hallarse la razón de todas las cosas que acabo de decir, y el medio seguro de explicarlas, es siempre verdad que la mayoría las ignoran, y que quienes pretenden haberlas encontrado han pasado algún tiempo buscándolas. ¿Dudaban de las dos verdades que hay que conciliar aquí, mientras no sabían aún el secreto de su conciliación? La evidencia de estas verdades no autoriza semejante duda. Se ve, pues, que estas dos verdades pueden resultar claras para nuestro espíritu, aun cuando no puede conciliarlas entre sí.

Para pasar ahora de los cuerpos a las operaciones del alma, sabemos que un pensamiento es verdadero cuando es conforme a su objeto. Por ejemplo, conozco de verdad la altura y la longitud de un pórtico cuando lo imagino tal como es; y no puedo imaginarlo tal como es sin tener una idea que le sea conforme; hasta allí se conocería la verdad del objeto, al conocer el pensamiento que lo representa. Por ejemplo, se conocería la forma y la disposición de una casa si se viera claramente en la mente del arquitecto; de tal modo es verdad que hay alguna conformidad entre estas cosas, y, por consiguiente, cierta semejanza. Sin embargo, habrá varias personas que no serán capaces de entender que género de semejanza cabe entre un pensamiento y un cuerpo, entre una cosa extensa y una cosa que no puede serlo. ¿Decimos, por esta razón, a pesar de los sentidos y de la experiencia, que el alma no puede conocer la extensión? ¿O destruiremos, para entenderla, la espiritualidad del alma, que está, por lo demás, tan bien sentada por la sola definición del alma y del cuerpo? ¿Qué ganaríamos con destruirla, puesto que no entenderíamos por ello más esta semejanza que tratamos de explicar? Porque si el conocimiento de la extensión se hiciera por la extensión misma,

todo cuerpo extenso se entendería a sí mismo, y entendería a los demás cuerpos extensos; lo que es visiblemente falso. Y cuando se supusiera que conoceríamos la extensión que hay en el cuerpo, por la extensión que habría en el alma, siempre quedaría por explicar cómo esta pequeña extensión, que se habría puesto en el alma, podría hacerle comprender e imaginar la extensión mil veces mayor de un pórtico. Lo que muestra, por un lado, que el conocimiento no puede consistir en la extensión, ni en nada material, y, por otro, que existe entre los espíritus y los cuerpos cierta semejanza que no deja de ser cierta, aun cuando tenga algo de incomprendible.

Se puede decir lo mismo del conocimiento que tenemos del movimiento y del reposo. Pues la buena filosofía nos enseña, por un lado, que no hay nada en el alma que se parezca ni al uno ni al otro. Y, sin embargo, puesto que se conciben ambos, es forzoso que tengamos una idea que les sea conforme. Pues, como hemos dicho, ningún pensamiento es verdadero, sino el que nos presenta la cosa tal como ella es, y, por consiguiente, que le es semejante.

Que nadie sea tan burdo como para poner en el alma por esto un verdadero movimiento o un verdadero reposo. Pues además de lo absurdo de semejante proposición, que confunde las propiedades de dos géneros tan diversos, tendrá, además, la desgracia de que su presuposición no le sacará del conflicto. Porque si pone el entender en el movimiento, jamás se explicará como el alma entiende el reposo; pero si lo pone en el reposo, ¿cómo conocerá el movimiento? Porque si pone en el movimiento el conocimiento del movimiento, y, por el contrario, la del reposo en el reposo, ¿cómo no ve que el alma no actúa ni más ni menos, ni de modo diverso al concebir el uno y el otro, y que es absurdo pensar que trabaja más al conocer el movimiento que al conocer el reposo? Además, si el alma conoce el reposo reposando, y el movimiento moviéndose, será preciso que conozca el movimiento de izquierda a derecha moviéndose de izquierda a derecha, y todos los demás movimientos, ejecutándolos unos después de otros; de otro modo no se halla la semejanza que se busca. Así, se creará haber explicado lo que hay de particular y de propio en la naturaleza del alma no dándole sino lo que le es común con todos los cuerpos;

y al fin se creará hacerla entender a fuerza de acumular en ella lo que conviene a los seres que no entienden. ¿Quién no ve que hay que razonar de modo bien contrario, y que para hacer entender el movimiento y el reposo, hay que atribuirle algo que sea distinto y esté por encima del uno y del otro? Vemos, en efecto, que conocemos el movimiento y el reposo, sin pensar que ejercemos uno y otro; y la idea que tenemos de estas dos cosas, no entra para nada en la que tenemos de nuestros conocimientos. Es preciso, necesariamente, que nuestros conocimientos sean distintos del movimiento y del reposo. Sin embargo, nos los representan mediante ideas muy distintas y muy conformes con el objeto mismo. Que se nos diga en qué consiste esta semejanza.

Algunos se contentarán, quizá, con decir que toda la semejanza que existe entre los seres inteligentes y los seres extensos, estriba en que estos últimos son tales como los primeros los conocen; y pretenden que esto se entienda por sí mismo. Enhorabuena; pero si hay aún alguien que no haya llegado a un modo de entender las cosas tan puro y tan simple, o que no pueda entender que conformidad puede haber entre la imagen que nos formamos de un pórtico, con arreglo a todas sus dimensiones, y estas dimensiones mismas, ¿se seguirá de aquí que deba negar que lo que ha imaginado sea verdadero? De ningún modo; quedará convencido de que se representa la cosa verdadera aun cuando no sepa explicar de qué modo se la representa, ni por qué clase de semejanza.

Esto demuestra que no siempre podemos acordar cosas que nos parecen muy claras, con otras que no lo son menos. No por esto debemos dudar de todo, y rechazar la luz misma, bajo pretexto de que no es infinita, sino, al contrario, utilizarla; de manera que vayamos a donde ella nos lleve, y sepamos detenernos en donde ella nos deja, sin olvidar por ello los pasos que ya hemos hecho seguramente con su favor.

Permanezcamos persuadidos de nuestra libertad y de la providencia que la rige, sin que nada pueda arrancarnos la idea tan clara que tenemos de una y otra. Porque si hay algo en esta materia en donde nos veamos obligados a quedarnos cortos, no destruyamos por esto lo que hayamos conocido claramente; y bajo pretexto de que no lo conocemos todo, no creamos por ello que no cono-

cemos nada; de otro modo seríamos ingratos hacia Aquél que nos ilumina.

Aun cuando nos haya ocultado el medio de que se sirve para conducir nuestra libertad, ¿se sigue de aquí el que se deba negar que Él la conduce, o decir que la destruye al conducirla? ¿No se ve, por el contrario, que la dificultad que nos embarga no viene ni de lo uno ni de lo otro, sino tan sólo de este medio, y que debemos detener nuestra duda precisamente en el lugar que nos resulta oscuro, y no hacerla retrogradar hasta los lugares en donde vemos claro?

¿Habrá que asombrarse de que este Ser primero se reserve en su naturaleza y en su conducta, secretos que no quiere comunicarnos? ¿No basta con que nos comunique los que nos son necesarios? No hace sino un momento, cuando considerando las cosas que nos rodean, he dicho las más claras y las más ciertas, hallábamos dificultades invencibles para conciliarlas entre sí. Hemos salido de este embrollo suspendiendo nuestro juicio con respecto a las cosas dudosas, sin perjuicio de aquellas que nos han parecido ciertas. Y si nos vemos obligados a usar de esta bella y sabia reserva con respecto a las cosas más comunes, ¿cuanto más debemos practicarla al razonar de las cosas divinas y de los profundos caminos de la Providencia!

El conocimiento de Dios es el más seguro, así como el más necesario, de todos cuantos tenemos por el razonamiento; y, sin embargo, como hay en este Ser primero mil cosas incomprensibles, insensiblemente perdemos todo cuanto conocemos, si no estamos bien resueltos a no dejar escapar nunca lo que hemos conocido una vez, por difícil que nos parezca lo que vayamos encontrando al avanzar.

Claramente concebimos que hay un Ser perfecto, es decir, un Dios; pues los seres imperfectos no existirían si no hubiera uno perfecto para darles el ser; porque, en fin, si lo tuvieran por sí mismos, no serían imperfectos. Vemos con la misma claridad, que este Ser perfecto, que hace a todos los demás, debe haberlos sacado de la nada. Porque además de que si es perfecto, no necesita más que de Sí mismo y de su propia virtud para obrar, parece que si hubiera una materia que Él no hubiera hecho, esta materia, que tendría ya de por sí todo su ser, no tendría necesidad de nada, ni jamás podría depender de otra, ni sería susceptible de cambio alguno; y que, en fin, sería Dios, igualando a Dios

mismo en cuanto tiene de principal, que es el ser por Sí mismo. Y en efecto, se ve bien que no dependiendo en modo alguno de Dios en su fondo, estaría absolutamente fuera de su poder, y fuera de todo alcance de su acción. Porque lo que tiene el ser de por sí, tiene de por sí todo cuanto puede tener, no habiendo razón alguna para pensar que lo que es tan perfecto, como para ser por sí mismo, tenga necesidad de otro para tener lo demás que será menos que el ser. Añádase que si se presupone que la materia existe por sí misma, como debe presuponerse que desde el momento en que existe tiene su situación, se sigue de aquí que la tiene también por sí misma. Y si tiene por sí misma su situación, no puede perderla ni cambiarla, como tampoco su ser; así no puede ya comprenderse qué hará Dios de la materia, que no podrá ni mover, ni arreglar, ni, por consiguiente, hacer nada en ella, ni de ella. Por esto, en cuanto se concibe a Dios autor y arquitecto del mundo, se concibe que lo ha sacado de la nada; sin lo cual habría que pensar que ni lo ha hecho, ni lo ha construido, ni lo ha ordenado. Y por la misma razón es preciso que lo haya hecho libremente: porque no puede verse obligado a hacerlo ni por ningún otro, siendo el primero Él, ni por necesidad propia, siendo perfecto; ni por necesidad del mundo, que no siendo nada, no podía, ciertamente, exigir de su Autor que lo creara. El mundo no tiene, pues, más causa que la voluntad de Dios, que no hallando fuera de Él más que la nada, no encuentra nada que le atraiga a hacerlo, y no hace nada más que lo que Él quiere, y porque Él quiere; en lo cual es perfectamente libre. Y quien no vea en Dios esta libertad, no ve su independencia, ni su soberanía absoluta; pues quien está necesariamente obligado a dar, no es dueño de su don; y si el mundo tiene un ser dependiente, no puede tenerlo necesariamente, puesto que toda necesidad absoluta e invencible encierra en sí siempre algo de independiente.

Claramente conocemos todas las verdades que acabamos de considerar. Negarlas es derrocar los fundamentos de todo buen razonamiento; y, finalmente, todo se conmueve, si únicamente se ponen en duda. Y, sin embargo, ¿osaríamos decir que estas verdades incontables carecen de dificultad alguna? ¿Entendemos tan claramente que de la nada se pueda hacer algo, y que lo que no se pueda comenzar a ser, como sabe-

mos que es preciso necesariamente que la cosa sea así? ¿No es tan fácil concordar en Dios su soberana libertad y su soberana inmutabilidad, como nos es entender separadamente la una y la otra? ¿Y es preciso que dejemos en suspenso estas primeras verdades que hemos visto, so pretexto que al pasar más allá, nos encontramos con cosas que nos es difícil conciliar con éstas? Razonar de este modo es servirse de la razón para confundirlo todo. Concluyamos, finalmente, que podemos encontrar en las cosas más ciertas, dificultades que no lograremos vencer; y no sabemos ya a qué atenemos si ponemos en duda todas las verdades conocidas que no podemos conciliar entre sí, puesto que todas las dificultades que hallamos al razonar, no pueden venir más que de esta fuente, y que la verdad no puede combatirse más que por cualquier principio que de ella venga.

No sé si podemos creer que haya alguna verdad de la que tengamos tan perfecta comprensión, que la penetremos en todas sus consecuencias, sin encontrar ninguna dificultad que no podamos desentrañar; más aún: cuando haya alguna que penetráramos de este modo, seríamos demasiado temerarios si presumiéramos que sucede lo mismo con todos nuestros conocimientos. Y no se tendrá menos razón si se rechaza todo conocimiento, tan pronto como se halle cualquier cosa que intercepte al espíritu; puesto que su naturaleza es tal que, por grados, debe pasar de lo que es claro hasta entender lo que es oscuro, y de lo que es cierto hasta entender lo que es dudoso, y no destruir lo uno tan pronto como haya hallado lo otro.

Cuando nos ponemos a razonar, debemos, en primer término, dar como indudable que podemos conocer muy seguramente muchas cosas de las que, sin embargo, no entendemos ni todas las dependencias ni todas las consecuencias. Por esto la primera regla de nuestra lógica es que no hay que abandonar nunca las verdades una vez conocidas, cualquiera que sea la dificultad que surja cuando se quieran conciliar entre sí; sino que, por el contrario, por así decirlo, hay que tirar siempre fuerte de los dos cabos de la cadena, aun cuando no se vean el centro por donde va el encadenamiento.

Sin embargo, se puede buscar el medio de acordar estas verdades, siempre que se esté resuelto a no dejar que se pierdan, suceda lo que suceda en

esta búsqueda; y que no se abandonará el bien que se tiene, por no haber logrado alcaizar el que se perseguía. *Disputare vis, nec obest, si certissima praecedat fides*, decía San Agustín. Vamos a examinar, con estas ideas, los medios de conciliar nuestra libertad con los decretos de la Providencia. Referiremos las diversas opiniones de los teólogos para ver si podemos encontrar algo que nos satisfaga.

CAPÍTULO V

Diversos medios para conciliar estas dos verdades. PRIMER MEDIO: poner la esencia de la libertad en lo voluntario. Razones decisivas que combaten esta opinión

Creer algunos que para conciliar nuestra libertad con estos decretos eternos, no hay más expediente que poner en lo voluntario la esencia de la libertad; y después sostener que como los decretos de Dios no nos quitan el querer, tampoco nos quitan la libertad, que consiste en el querer mismo. Cuando se pregunta a éstos si quieren en absoluto destruir la libertad, dicen que esta idea es muy verdadera, pero que en su perfección no hay que buscarla más que en el origen de nuestra naturaleza, es decir, cuando era inocente y sana, añadiendo también que, en este estado, Dios dejó absolutamente la voluntad a sí misma; de manera que no hay por qué preocuparse para saber cómo se acordaría esta libertad con los decretos de Dios, puesto que este estado no reconoce decretos divinos, en los que se hallen comprendidos los actos de la voluntad.

Según ellos, no sucede lo mismo en el estado en que la Naturaleza se halla al presente después del pecado. Confiesan que Dios rige, por un decreto absoluto, cuanto depende de nuestras voluntades, y nos hace querer lo que a Él le place, de un modo todopoderoso; pero niegan también que en este estado haya que entender la libertad bajo la misma noción que antes. En este estado, dicen, basta, para salvar la libertad, con salvar lo voluntario; de manera que no les cuesta ningún trabajo el salvar la libertad del hombre, porque en el estado en que lo sitúan, con la libertad de su elección, no reconocen ni decretos absolutos ni medios eficaces para hacernos querer; sino que, por el contrario, en el estado en que admiten estas cosas, no colocan esta especie de libertad sino otra, que no causa ningún trastorno.

Dos razones decisivas combaten esta opinión :

La primera es que en este estado en que nos hallamos al presente experimentamos la libertad de que se trata ; y, en efecto, los autores de la opinión que refutamos no niegan, en el estado presente, esta libertad de elección, con respecto a las acciones puramente civiles y naturales. Sin embargo, es en este estado en donde creemos que Dios regula todos los acontecimientos de nuestra vida, incluso aquellos que más dependen de nuestro libre albedrío ; por consiguiente, está fuera de propósito recurrir a otro estado, puesto que se trata de salvar la libertad precisamente en éste.

En segundo lugar, por las cosas que se han dicho, parece que estos decretos absolutos de la Providencia divina, que encierran cuanto depende de la libertad, ni tampoco estos medios eficaces para guiarla, deben atribuirse a Dios por accidente, y como consecuencia de cierto estado particular, sino que deben establecerse en todo estado, como consecuencias esenciales de la soberanía de Dios y de la dependencia de la criatura. En todo estado, debe Dios regir todos los acontecimientos particulares, porque en todo estado es todopoderoso, y absolutamente sabio. En todo estado, debe preverlo todo ; y, por consiguiente, debe ensamblarlo todo, resolverlo todo, y hacerlo todo ; porque no ve nada fuera de Sí, más que lo que Él hace, y no lo conoce más que en Sí mismo en su esencia infinita, y en el orden de sus consejos, donde todo se halla comprendido. En fin, debe ser en todo estado la causa de todo el bien que se halla en la criatura, sea cual fuere ; y debe serlo, por consiguiente, del buen uso del libre albedrío, que es un bien tan precioso, y una perfección tan grande de la criatura.

En efecto, si todas estas cosas no se atribuyen precisamente a Dios, porque es Dios, no hay razón ninguna para atribuírselas en el estado en que nos hallamos al presente. Pues aun cuando deba creerse que el hombre enfermo necesita más socorros que el hombre sano, no se sigue de aquí, por esto, que Dios deba hacerse dueño de lo que ya era de nuestras voluntades, puesto que puede proporcionar tan bien su socorro a nuestra debilidad, que, por así decir, las cosas se igualan por contrapeso ; y que es sólo y siempre nuestra libertad la que, por así decir, inclina la balanza, sin que Dios intervenga más de lo que

antes intervenía. Si, pues, se quiere ahora que intervenga en nuestros consejos, que regule los acontecimientos, que nos haga tomar resoluciones mediante medios eficaces, no es que le obligue a ello la condición particular del estado presente, sino que su propia soberanía, y el estado esencial de la criatura así lo exigen.

Se diría que habiendo abusado el hombre de la libertad de su elección, ha merecido perder esta libertad con respecto al bien ; y que Dios, que había permitido que cuando era íntegro pudiese atribuírse a sí mismo el buen uso de su libre albedrío, ahora no quiere que lo deba más que precisamente a su gracia, para que aquel que presumió de sí mismo, no halle ya nunca más gloria, ni salvación sino en su Autor. Mas en verdad que no entiendo que la diferencia entre el hombre sano y el hombre enfermo, pueda nunca hacer que deba atribuir a Dios, en un estado más que en otro, el bien que tiene, y por consiguiente el que hace : por noble que sea el estado de una criatura, jamás bastara para autorizarla a que se glorifique ella misma ; y el hombre que debe ahora a Dios la curación de su enfermedad, le debería, si hubiera perseverado, la conservación de su salud, por la razón genérica de que no hay ningún bien que no le deba.

Así, la dirección que hay que atribuir a Dios sobre el libre albedrío, para conducirlo a sus fines mediante caminos seguros, conviene a este primer Ser por su Ser mismo, y, por consiguiente, en todo estado ; y si pudiera pensarse que esto no le convenía en todo estado, no hay razón que convenza que debe venirle en éste.

Así vemos que la Escritura, que por sí sola nos ha enseñado estos dos estados de nuestra naturaleza, no atribuye en ningún lugar a éste, más que al otro, ni estos decretos absolutos, ni estos medios eficaces. Generalmente, dice que Dios hace cuanto le place en el cielo y en la tierra ; que todos sus consejos se mantendrán, y que todas sus voluntades se realizarán ; que todo bien debe proceder de Él, como de su fuente. Sobre estos principios generales quiere que refiramos a su bondad todo el bien que hay en nosotros, y que nosotros hacemos ; y al orden de su providencia todos los sucesos de las cosas humanas. Por donde nos hace ver que liga este sentimiento a ideas que se hallan claramente comprendidas en la noción simple que tiene

mos de Dios : de manera que los medios por los cuales sabe asegurarse nuestras voluntades, no son de un determinado estado en el que ha caído por accidente nuestra naturaleza, sino que pertenecen al primer designio de nuestra creación.

Por lo demás, en esta disertación no hemos emprendido la tarea de examinar los sentimientos de San Agustín, a quien se atribuye la opinión que acabo de explicar ; pues aun cuando hay aun mucho que decir sobre esto, aquí no nos hemos propuesto discutir con autoridad.

CAPÍTULO VI

SEGUNDO MEDIO *de concordar nuestra libertad con la certeza de los decretos de Dios : la ciencia media o condicionada. Debilidad de esta opinión*

Continuemos, pues, nuestra tarea, y consideremos la opinión de quienes creen salvarlo todo a la vez, la libertad del hombre, y la certeza de los decretos de Dios, mediante una ciencia media, o condicionada, que le atribuyen. He aquí sus principios.

1.º Ninguna criatura libre se halla determinada por sí misma al bien o al mal ; porque semejante determinación destruiría la noción de libertad.

2.º No hay ninguna criatura que tomada en cierto tiempo y en ciertas circunstancias no se determine libremente a hacer el bien ; y tomada en otro tiempo y en otras circunstancias, no se determinará con la misma libertad a hacer al mal ; porque si hubiese algunas que debiesen obrar mal en todo tiempo y en toda circunstancia, resultaría, contra el principio expuesto, que por ella misma se hubiera determinado una al bien y la otra al mal.

3.º Dios conoce de toda eternidad todo lo que la criatura hará libremente, en cualquier tiempo que la sitúe, en y cualquier circunstancia que la ponga, a condición, tan sólo, que le dé lo que necesita para obrar.

4.º Lo que conoce eternamente no cambia nada en la libertad, puesto que no es cambiar nada en la cosa, decir que se conoce, ni en el tiempo en que se halla, ni en la eternidad en que deba estar.

5.º Está en poder de Dios el dar sus inspiraciones y sus gracias en el tiempo y en las circunstancias que le agraden.

6.º Sabiendo lo que pueda suceder, si las da en su tiempo en lugar de en otro, puede, por este medio, saber y de-

terminar los acontecimientos, sin herir la libertad humana.

Tan sólo una pregunta hecha a los autores de esta teoría, descubrirá su fallo. Cuando se presupone que Dios ve lo que hará el hombre, si lo coge en un tiempo en vez de en otro : o se quiere que le vea en su decreto, y porque así lo ha ordenado ; o se quiere que lo vea en el objeto mismo considerado fuera de Dios, e independientemente de su decreto. Si se admite lo último, se suponen cosas futuras bajo ciertas condiciones, antes de que Dios las haya ordenado ; y se supone aun que las vea fuera de sus consejos eternos, lo que hemos mostrado como imposible. Si se dice que son futuras bajo tales condiciones, porque Dios las ha ordenado bajo estas mismas condiciones, se deja intacta la dificultad ; y siempre queda por examinar cómo puede ser libre lo que Dios ordena.

Añádase que este modo de conocer bajo condición, no puede atribuirse a Dios más que por esa especie de imágenes que le atribuyen impropriamente lo que no conviene más que al hombre ; y que además toda ciencia precisa reduce a proposiciones absolutas todas las proposiciones condicionadas.

CAPÍTULO VII

TERCER MEDIO *para concordar nuestra libertad con los decretos de Dios : la contemperancia, y la suavidad, o el dēlei e que se llama victorioso. Insuficiencia de este medio*

Otra opinión sienta el principio de que nuestra voluntad es libre en el sentido en que se trata ; pero que de aquí no se sigue que por ser libre sea invencible a la razón, ni incapaz de ser ganada por los atractivos divinos. Ahora bien, lo que puede hacer Dios para atraernos, puede reducirse a tres cosas : 1, a la proposición o disposición de los objetos ; 2, a los pensamientos que puede meternos en el espíritu ; 3, a los sentimientos que puede excitar en nuestro corazón, y en las diversas inclinaciones que puede inspirar a la voluntad ; semejantes a las que vemos, por las que los hombres se hallan llevados a una profesión o a un ejercicio más bien que a otro.

Todas estas cosas no perjudican a la libertad, que puede elevarse por encima de ellas ; pero Dios, dicen los autores de esta opinión, al ordenar todo esto con

la plenitud de sabiduría y de poder que le son propios, hallará el medio de asegurarse nuestras voluntades.

Mediante la disposición de los objetos hará que una pasión corrija a otra ; el terror extremo que sobreviene moderará una esperanza temeraria que nos arrastraría ; un gran dolor nos hará olvidar un gran placer. Se suspenderá la corriente impetuosa de este movimiento, y perderá por ello su fuerza : mientras tanto se escapará la ocasión ; el alma, un poco sosegada volverá a su buen sentido ; el amor que haya inspirado tan sólo la belleza de una mujer, se extinguirá si una enfermedad la desfigura de repente. Dios moderará una ambición que haya hecho nacer el favor demasiado manifiesto de un príncipe, inspirándole repugnancia hacia nosotros, o bien quitándole del mundo, o finalmente cambiando de mil maneras las cosas exteriores que están por entero en su poder.

Por la inspiración de los pensamientos, nos convencerá plenamente de la verdad, nos dará luces claras y ciertas para descubrirla ; nos la tendrá siempre presente, y disipará como una sombra las apariencias de razón que nos deslumbraban.

Hará más aún : como no siempre se escucha la razón, cuando nuestras inclinaciones se resisten, porque nuestra inclinación es en sí misma muchas veces la razón más poderosa que nos conmueve, Dios sabrá aun cogernos por ese lado ; dará a nuestra alma una inclinación dulce hacia ese lado más bien que hacia otro. La comprensión plena de nuestra inclinación y de nuestros humores le hará encontrar ciertamente la razón que nos determina a cada cosa. Pues aun cuando nuestra alma sea libre, jamás obra sin razón en las cosas un poco importantes ; siempre tiene una que le determina. Si sé hasta qué punto uno de mis amigos está dispuesto a agradarme, sabré hasta qué punto puedo disponer de él. Y en efecto, hay cosas en las que no estoy menos seguro yo mismo que los demás ; y sin embargo, en esto no les quito tampoco su libertad, como no me la quito a mí mismo, al convencerme de las cosas que debo buscar o de las que debo huir. Ahora bien, hasta donde yo puedo llegar con respecto a los otros, en efectos particulares, ¿quién duda de que Dios no pueda llegar universalmente a todo? Lo que yo no sé más que por conjeturas, El lo ve con certeza plena. Yo nada puedo sino

débilmente ; no hay nada que el Todopoderoso no pueda hacer concurrir a sus designios. Si, pues, lo quiere todo a la vez, ganar mi voluntad y dejármela libre, podrá conciliar lo uno y lo otro. En fin, cuando se quisiera suponer que el hombre le resistiera una vez, volvería a la carga, dicen estos autores, tantas veces, y tan vivamente, que el hombre, que por debilidad y a fuerza de ser importunado se abandona tantas veces, incluso a cosas molestas, no resistirá a las que Dios haya emprendido convertirlas en agradables.

Así explican estos autores cómo Dios es causa de nuestra elección. Dicen que Él hace que escojamos mediante preparaciones, y por los alicientes que acabamos de ver que nos ponen en determinada disposición, inclinándonos tan dulce como eficazmente a una cosa en vez de a otra. He aquí lo que se llama la opinión de la contemperancia, que en esto no cifra mucho, o encierra en sí misma la que pone la eficacia de los socorros divinos en una cierta suavidad que se llama victoriosa. Esta suavidad es un placer que previene toda determinación de la voluntad ; y como de dos placeres que atraen, se dice que siempre vence aquel cuyo atractivo es superior y más abundante, no le cuesta trabajo a Dios hacer prevalecer el placer del lado a que desea atraernos. Entonces, este placer victorioso del otro, animará por su dulzura a nuestra voluntad, que nunca deja de seguir lo que más le agrada. Muchos de los que siguen esta opinión dicen que este placer superior y victorioso se hace necesariamente seguir del alma, y no le deja más que la libertad consistente en lo voluntario. En esto difieren de la opinión de la contemperancia, que quiere que la voluntad, para ser libre, pueda resistir este atractivo, aun cuando Dios haga de manera que no resista, y ella se rinda. Por lo demás, si se considera la naturaleza de esta suavidad superior y victoriosa, se verá que se halla compuesta de todas las cosas que nos ha explicado la contemperancia.

CAPÍTULO VIII

CUARTO Y ÚLTIMO MEDIO de concordar nuestra libertad con los decretos de Dios : la premoción y la predeterminación físicas. Salva perfectamente nuestra libertad y nuestra dependencia de Dios

Hasta aquí la voluntad humana se halla como rodeada por todos lados

por la operación divina. Pero esta operación no tiene aún nada que vaya a nuestra determinación última; y sólo al alma le corresponde dar este golpe. Otros llegan aún más lejos, y confiesan las tres cosas que hemos explicado. Añaden que Dios hace aún inmediatamente en nosotros que nos determinemos hacia cierto lado; pero que nuestra determinación no deja de ser libre, porque Dios quiere que así sea. Pues, dicen, cuando Dios en el consejo eterno de su Providencia dispone las cosas humanas y ordena todo lo sucesivo, ordena por el mismo decreto lo que quiere que suframos por necesidad, y lo que quiere que hagamos libremente. Todo se sigue y todo se hace, en el fondo y en la manera, como está determinado por este decreto. Y, dicen estos teólogos, no hay que buscar más medio que éste para conciliar nuestra libertad con los decretos de Dios. Pues como la voluntad de Dios no necesita más que de sí misma para realizar cuanto ordena, no hay necesidad de poner nada entre ella y su efecto. Lo consigue inmediatamente en el fondo y en todas las cualidades que le convienen. Y se atormenta uno vanamente buscando medios por los que Dios haga cuanto quiere; pues en el momento en que quiere, lo que Él quiere existe. Así, cuando se presupone que Dios ordenó desde la eternidad que una cosa sea en el tiempo, por esto, sin más, será. ¿Pues qué mejor medio que su propia causa puede encontrarse para hacer que una cosa sea? Ahora bien, la causa de todo cuanto es, es la voluntad de Dios; y no concebimos en Él nada, por donde hace todo cuanto le place, si no es que su voluntad es por sí misma muy eficaz. Esta eficacia es tan grande, que no sólo las cosas son absolutamente, puesto que Dios quiere que sean, sino que son tales en cuanto Dios quiere que sean tales; y que tienen tal continuidad, o tal orden, en cuanto Dios quiere que lo tengan. Porque Él no quiere las cosas tan sólo en general, las quiere en todo su estado, con todas sus propiedades, en todo su orden. Como el hombre es, es que Dios quiere que sea; es libre porque Dios quiere que sea libre; obra libremente porque Dios quiere que obre libremente; y realiza libremente tal y tal acción porque Dios así lo quiere. Porque todas las voluntades, las de los hombres y las de los ángeles, se hallan comprendidas

en la voluntad de Dios, como en su causa universal y primera; y no serán libres más que porque se hallarán comprendidas como libres. Por la misma razón todas las resoluciones que los hombres y los ángeles tomen siempre, y todo el bienestar que llevan anejo, se hallan comprendidos en los eternos decretos de Dios, en donde tiene su razón primitiva todo cuanto es; y el medio infalible de hacer no solamente que sean, sino que sean libres, es que Dios quiera no solamente que sean, sino que sean libremente, porque siendo Señor soberano de todo cuanto hay de libre o de no libre, todo lo que quiere es como Él lo quiere. Dios, pues, quiere el primero, porque es el ser primero y el primer libre, y todo lo demás quiere después de Él, y quiere del modo como Dios quiere que quiera. Pues es el primer principio y la ley del Universo, que después que Dios ha hablado en la eternidad, las cosas suceden en el tiempo señalado, como por sí mismas. Y, añaden los mismos autores, en estas pocas palabras se hallan comprendidos los medios de acordar la libertad de nuestras acciones con la voluntad absoluta de Dios. La causa primera es universal, por sí misma, y por su eficacia propia, concuerda con su efecto, porque pone todo cuanto hay en él, y que, por consiguiente, pone en las acciones humanas no sólo su ser tal como lo tienen, sino aun su misma libertad. Pues, continúan estos teólogos, la libertad conviene al alma, no sólo en el poder que tiene de escoger, sino aun cuando escoge actualmente; y Dios, que es la causa inmediata de nuestra libertad, debe producirla en su último acto; y como el último acto de la libertad consiste en su ejercicio, hace falta que este ejercicio sea también de Dios, y como tal se halle comprendido en la voluntad divina. Pues nada hay en la criatura que tenga, por poco que sea, de ser, que no deba a este título tener de Dios todo cuanto tiene. Como cuanto más actual es una cosa, tanto más tiene de ser, se sigue de aquí que cuanto más actual es, tanto más tiene que tener de Dios. Así, nuestra alma, concebida como ejerciendo su libertad, estando más en acto que concebida como pudiendo ejercerlo, se halla, por consiguiente, más bajo la acción divina en su ejercicio actual, que no lo estaba antes; lo cual no puede entenderse si no se dice que este ejercicio viene inmediatamente de Dios. En

efecto, como Dios hace en todas las cosas lo que es acto y perfección, si ser libre es algo e implica alguna perfección en cada acto, Dios hace eso mismo que se llama libre; y la eficacia infinita de su acción, es decir, de su voluntad, se extiende hasta esta formalidad, si nos está permitido hablar así. Y no hay que objetar que lo propio del ejercicio de la libertad es el venir solamente de la libertad misma; pues esto sería verdad, si la libertad del hombre fuera una libertad primera e independiente, y no una libertad derivada de otra parte. Pero, como hemos dicho, toda voluntad creada se halla comprendida, como en su causa, en la voluntad divina; y de aquí le viene el ser libre a la voluntad humana. Así, siendo verdadero que toda nuestra libertad viene, en el fondo, inmediatamente de Dios, la que se encuentra en nuestra acción debe venir de la misma fuente; porque nuestra libertad, no siendo una libertad por sí misma independiente de Dios, no puede dar a su acción el que sea libre por sí misma independientemente de Dios; por el contrario, esta acción no puede ser libre más que con la misma dependencia que conviene esencialmente a su principio. De donde se sigue que la libertad viene siempre de Dios, como de su causa; sea que se considere en su fondo, es decir, en el poder de escoger, sea que se considere en su ejercicio y como aplicada a tal acto.

No importa que nuestro acto sea una acción verdadera que realizamos; pues, por esto mismo, debe aún venir inmediatamente de Dios, que es, como ser primero, causa inmediata de todo ser; como primer agente, debe ser causa de toda acción; de modo que hace en nosotros el hacer mismo, como hace el poder hacer. Y lo mismo que el ser creado no deja de ser, por ser de otro, es decir, por ser de Dios, sino que, al contrario, es lo que es porque es de Dios, hay que entender, análogamente, que el hacer creado no deja de ser un hacer, si se puede hablar de este modo, por ser de Dios; al contrario, es tanto más hacer cuanto Dios le da ser. Es igual, por tanto, que Dios, al causar la acción de la criatura, le quite el ser acción, o se lo dé, por el contrario; porque es preciso que le dé todo cuanto tiene y todo cuanto es, y cuanto como más inmediata se conciba la acción de Dios, tanto más será concebida como dando inmediatamente y a cada cria-

tura, todas las propiedades que le convienen. Así, lejos de nosotros el poder decir que la acción de Dios sobre la nuestra le quita su libertad; hay que concluir, por el contrario, que nuestra acción es libre *a priori*, a causa de que Dios la hace ser libre. Y si se atribuye a otro que no sea nuestro Autor, el hacer en nosotros nuestra acción, se podría suponer que heriría nuestra libertad; y, por así decirlo, rompería, al moverlo, un resorte tan delicado que él no habría hecho; pero Dios no piensa quitar nada a su obra por su acción, puesto que, por el contrario, hace todo cuanto es, hasta la última precisión, y que, por consiguiente, hace, no solamente nuestra elección, pero aun en nuestra elección la libertad misma.

Para entender esto mejor, hay que señalar que, como hemos dicho, Dios no hace nuestra acción como una cosa separada de nosotros, sino que hacer nuestra acción es hacer que actuemos; y hacer en nuestra acción su libertad, es hacer que obremos libremente, y hacerlo es querer que esto sea; porque hacer, a Dios, es querer. Así, para entender que Dios hace en nosotros libres nuestras voluntades, hay que entender tan sólo que quiere que seamos libres. Pero no quiere tan sólo que seamos libres en potencia, quiere que seamos libres en ejercicio; y no quiere tan sólo en general que ejerzamos nuestra libertad, sino que quiere que la ejercitemos por tal y tal acto. Porque Él, cuya ciencia y voluntad van siempre hasta la última precisión de las cosas, no se contenta con querer en general que sean, sino que descende a lo que se llama tal y tal, es decir, a lo que hay de más particular, y todo esto se halla comprendido en sus decretos. Así, Dios quiere, desde la eternidad, todo el ejercicio futuro de la libertad humana, en todo cuanto hay de bueno y de real. ¿Hay nada más absurdo que decir que no es, porque Dios quiere que sea? ¿No habrá que decir, por el contrario, que es porque Dios lo quiere, y como sucede que somos libres por la fuerza del decreto que quiere que seamos libres, sucede también que obramos libremente en tal o cual acto, por la fuerza del mismo decreto que descende a todos estos detalles?

Así, este decreto divino salva perfectamente nuestra libertad; pues la única cosa que se sigue en nosotros, en virtud de este decreto, es que hacemos libremente este o aquel acto. Y no es

necesario que Dios, para hacernos conforme a su decreto, ponga en nosotros más que nuestra propia determinación, o que la ponga mediante otro que no seamos nosotros. Como sería absurdo decir que nuestra propia determinación nos quitaba nuestra libertad, no lo sería menos el decir que Dios nos la quitaba mediante su decreto; y como nuestra libertad, al determinarse ella misma a escoger una cosa en vez de otra, no se quita el poder de escoger entre las dos, hay que concluir, análogamente, que este decreto de Dios no nos la quita. Pues lo propio de Dios es querer; y al querer hacer en cada cosa y en cada acto, lo que esta cosa y este acto serán y deben ser. Y como no repugna a nuestra elección y a nuestra determinación el ser hechas por nuestra voluntad, puesto que ésa es su naturaleza, tampoco le repugna hacerse por la voluntad de Dios, que lo quiere, y la hará tal como deba ser, si no dependiera más que de nosotros. En efecto, podemos decir que Dios nos hace tales como seríamos nosotros mismos, si pudiéramos ser por nosotros; porque nos hace en todos los principios y en todo el estado de nuestro ser. Pues, propiamente hablando, el estado de nuestro ser es ser todo lo que Dios quiere que seamos. Así hace ser hombre a lo que es hombre; y cuerpo a lo que es cuerpo; y pensamiento a lo que es pensamiento; y pasión a lo que es pasión; y acción a lo que es acción; y necesario a lo que es necesario; y libre a lo que es libre; y libre en acto y en ejercicio, lo que es libre en acto y en ejercicio; porque así es como hace todo cuanto le place en el cielo y en la tierra, y en su sola voluntad suprema está la razón *a priori* de todo cuanto es.

Se ve por esta doctrina cómo todas las cosas dependen de Dios; es que Él ordena primero, y todo viene después; y las criaturas libres no se hallan exentas de esta ley; no siendo en ellas lo libre una excepción de la común dependencia, sino una manera diferente de estar referida a Dios. En efecto, su libertad es creada; y dependen de Dios incluso como libres; de donde se sigue que dependen incluso en el ejercicio de su libertad. Y no basta con decir que el ejercicio de la libertad depende de Dios, porque está en su poder el quitárnoslo; porque no es así como entendemos que Dios es dueño de las cosas; y concebimos mal su soberanía absoluta, si no decimos que es

señor de impedir el ser y de hacer que sean, y porque las puede hacer que sean, puede también impedirles que sean. Por tanto, puede análogamente impedir el ser y hacer ser el ejercicio de la libertad; y para esto no tiene sino quererlo. Porque hay que repetirlo con frecuencia: en Dios, hacer es querer que una cosa sea; después de lo cual no debemos temer nada en la acción todopoderosa de Dios, puesto que su decreto, que todo lo hace encerrando nuestra libertad y su ejercicio, si por la realización la destruyera, no sería en ello menos contrario a sí mismo que a ella.

Así, concluyen los teólogos cuyos sentimientos explicamos, para acordar los decretos y la acción todopoderosa de Dios con nuestra libertad, no es necesario darle un concurso que esté dispuesto indiferentemente a todo, y que se convierta en lo que nos agrada; menos aún hacerle esperar a que se dirigirá nuestra voluntad, para formar luego sobre seguro el decreto sobre nuestras resoluciones. Pues sin este débil manejo, que revuelve en nosotros toda idea de causa primera, no hay más que considerar que la voluntad divina, cuya infinita virtud llega a todo, no sólo en el fondo, sino en todas las maneras de ser, se acuerda por sí misma con el efecto entero, en donde pone todo cuanto concebimos, ordenando que sea, con todas las propiedades que le convengan.

Por lo demás, el principal fundamento de toda esta doctrina es tan cierta, que toda la Escuela está de acuerdo con ella. Pues como no se puede establecer que hay un Dios, es decir, una causa primera y universal, sin creer al mismo tiempo que lo ordena todo y que lo hace todo inmediatamente, de aquí viene que se haya establecido un concurso inmediato de Dios, que atañe en particular a todas las acciones de la criatura, incluso a las más libres; y los pocos teólogos que se oponen a este concurso, son condenados de temeridad por los otros. Pero si se adopta este sentimiento para salvar la noción de causa primera, hay que salvarla del todo; es decir, que desde que se nombra la causa primera, hay que situarla por todas partes delante, porque segura de su propia virtud, sabe que habiendo empezado, todo seguirá precisamente como ella lo ordena, sin que para ello necesite consultar nada fuera de ella misma.

Tal es la creencia de esos que se llaman tomistas; he aquí lo que quieren decir los más hábiles de entre ellos, con estos términos de *premoición* y *predeterminación física*, que parecen tan rudos a unos, pero que, una vez entendidos, tienen tan buen significado. Porque, en definitiva, estos teólogos conservan en las acciones humanas la idea entera de la libertad que hemos dado al comienzo; pero quieren que el ejercicio de la libertad, así definida, tenga a Dios como causa primera, y que opere no sólo por los alicientes que le preceden, sino también en lo que hay de más íntimo; lo cual les parece tanto más necesario cuanto que hay varias acciones libres, como hemos señalado, en las que no experimentamos ningún placer ni ninguna suavidad, ni, en fin, ninguna otra razón que nos lleve a ellas, sino sólo nuestra voluntad; lo que sustraería estas acciones a la Providencia, e incluso a la presciencia divina, con arreglo a los principios que hemos establecido, si no se reconociese que Dios, por así decirlo, alcanza toda acción de nuestras voluntades en su fondo, dando inmediatamente e íntimamente a cada una de ellas todo cuanto tiene de ser.

CAPÍTULO IX

Objeciones y respuestas en las que se compara la acción libre de la voluntad con las que se atribuyen al alma y al cuerpo

Si esto es así, dicen algunos, la voluntad será puramente pasiva; y cuando creemos sentir tan bien nuestra libertad, nos sucedería la misma cosa que cuando hemos creído sentir que éramos nosotros mismos los que movíamos nuestro cuerpo, por ejemplo, al caer de arriba abajo; o que se movían unos a otros empujándose mutuamente. Sin embargo, cuando hemos meditado mejor, reconocemos que un cuerpo no tiene ninguna acción, ni para moverse a sí mismo, ni para mover a otros; y que nuestra alma tampoco la tiene para mover nuestros miembros; sino que es el motor universal de todos los cuerpos, que según las reglas que ha establecido, mueve a determinado cuerpo con ocasión del movimiento de otro, y mueve también nuestros miembros con ocasión de nuestras voluntades. Podemos pensar,

se dice, que nos equivocamos al creer que somos libres, como al creer que somos móviles, o incluso que lo son los cuerpos; y así, en definitiva, habrá que decir que sólo Dios actúa, y, por consiguiente, que sólo Él es libre, como no hay sino Él que sea el motor de todos los cuerpos.

Hay que aclarar aquí todas las ideas que tenemos sobre la causa del movimiento. Primeramente, sentimos que nuestros cuerpos se mueven, y no hay nadie que no crea que no hace una acción al moverse. ¿Nos engañamos en esto? De ningún modo; porque es verdad que queremos, y querer es una verdadera acción. Pero creemos que esta acción tiene su efecto sobre nuestros cuerpos. Tenemos razón al creerlo, puesto que, en efecto, nuestros miembros se mueven o reposan al mandado de la voluntad. ¿Pero qué hay que pensar de cierta facultad motriz que, según unos, tiene en el alma su acción peculiar y distinta de la voluntad? Que se crea, si puede comprenderse; no necesito oponerme aquí; pero es necesario al menos que me confiesen que aun cuando pudiera hallarse por razonamiento semejante fuerza motriz, es verdad, sin embargo, que en nosotros mismos no la sentimos a ella ni a su acción, y que en los movimientos de nuestros miembros, no tenemos idea distinta de ninguna acción más que de nuestra voluntad y de nuestra elección. Pero si alguien quiere atenerse a esto, sin admitir nada más, ¿podrá decir que nuestra voluntad mueve nuestros miembros, o que es la causa de su movimiento? Podrá decirlo sin dificultad; porque todo el lenguaje humano, a lo que habiendo sido puesto una vez, se le ve seguir inmediatamente, por un efecto determinado se le llama causa; así conocemos claramente que al mover nuestros miembros hacemos determinada acción, que es de querer, y a esta acción sigue el movimiento. Si no entendemos más, cuando decimos que nuestras voluntades son la causa del movimiento de nuestros miembros, este sentimiento es muy verdadero. Se hallarán tan claras como éstas las ideas que tenemos de la libertad, y, por consiguiente, igual de ciertas. Por tanto, se pueden comparar juntas; pero si se compara a la idea de la libertad, la que algunos quieren formarse de cierta facultad motriz distinta de la de la voluntad, se comparará una cosa clara, de la que no puede dudarse, con una cosa confusa,

de la que no se tiene ningún sentimiento ni ninguna idea.

Por lo demás, cuando sentimos la pesadez de nuestros miembros, vemos por ello, claramente, que se hallan arrastrados por el movimiento universal del mundo; y, por consiguiente, que tienen por motor al que agita toda la máquina. Que si podemos darles un movimiento separado del impulso universal, e incluso que le sea contrario, por ejemplo, al empujar hacia arriba nuestro brazo, que la impresión común de toda la máquina arrastra hacia abajo, se ve bien que no es posible que tan pequeña parte del universo, es decir, el hombre, pueda prevalecer por sí misma sobre el esfuerzo de todo. Se ve también por las convulsiones, y los demás movimientos involuntarios, qué poco dueños somos de nuestros miembros; de manera que debe pensarse que el mismo Dios que mueve todos los cuerpos, con arreglo a ciertas leyes, exceptúa esta pequeña parte de la masa que ha querido unir a nuestra alma, y que le place moverla de conformidad con nuestras voluntades.

He aquí lo que podemos conocer claramente con respecto al movimiento de nuestros miembros. No me opongo a que además de esto se admita, si se quiere, una cierta facultad en el alma para mover el cuerpo, y que no se le dé una acción particular: me basta con que se admita, aun cuando se deseche esta acción; esto no importa para la libertad. Pues aquellos que admiten en nuestras almas esta acción que no entienden, admitirán mas fácilmente la acción de la libertad, de la que tienen tan clara idea; y los que no quieren reconocer esta facultad motriz, ni su acción, serán mal razonadores, si se ven tentados a rechazar el conocimiento de su libertad, que tienen tan claro, porque se han despojado de una impresión confusa de una facultad y de una acción de su alma, que jamás han sentido ni entendido.

Lo mismo hay que decir con respecto a la acción que algunos atribuyen a los cuerpos para moverse los unos a los otros. Los que no pueden concebir que un cuerpo cae sin obrar sobre él, ni que se haga ceder el sitio sin actuar sobre el que empuja, concebirán mucho menos que el alma elija su ejercitar acción alguna; y como quieren que los cuerpos no dejen de ser concebidos como actantes, aun cuando el primer motor sea la causa de su acción, no se cuidarán de

concluir que el alma no actúa, bajo pretexto de que su acción reconoce por causa a Dios. Porque tienen por seguro que dos causas pueden actuar subordinadamente, y que la acción de Dios no impide la de las causas segundas. Por tanto, aquí tenemos que defendernos contra los que rechazan la acción de los cuerpos, con Platón; y diremos a éstos lo que ya les hemos dicho, cuando compraban la libertad con cierta facultad motriz del alma, desconocida para ella misma. Puesto que no rechazan esta acción de los cuerpos, sino porque sostienen que no es inteligible, antes de llevar las consecuencias hasta la acción de la voluntad, deben considerar primeramente si no es cierto que la entienden. Pero a fin de ayudarles en esta consideración, enseñándoles la prodigiosa diferencia que hay entre la acción que algunos atribuyen a los cuerpos y la que nosotros atribuimos a nuestras voluntades, examinemos en detalle lo que concebimos distintamente en el cuerpo, después de lo cual volveremos sobre lo que hemos conocido distintamente en nuestras almas.

Vemos que determinado cuerpo moviéndose con arreglo a las leyes de la Naturaleza, es preciso que otro cuerpo se mueva también. Vemos, en un cuerpo, que tiene una determinada figura, por ejemplo, ser agudo, estar dispuesto a comunicar a otro cuerpo cierta clase de movimiento; por ejemplo, ser dividido. No nos equivocamos en esto; y para expresar esta verdad, decimos que ser agudo en un cuchillo es la causa, es causa de que corte; y que estar continuamente agitado en el agua, es causa de que la rueda de un molino dé vueltas continuamente; y que a causa de los agujeros que hay en una criba, algunos granos pueden pasar por ella. Todo esto es inuy verdad, y no quiere decir más sino que el cuerpo está dispuesto de tal modo o por su figura o por sus movimientos, que de su movimiento o de su figura se sigue que determinado cuerpo, y no otro se mueva, de tal modo y no de otro. He aquí lo que claramente entendemos en los cuerpos. Y si pasamos de aquí a querer introducir cierta virtud activa, distinta de su extensión, de su figura y de su movimiento, diremos más de lo que entendemos; porque no concebiremos nada en un cuerpo por lo que se entienda que mueve a otro, si no es por su movimiento. Cuando una piedra lanzada se lleva, a su paso, una hoja o un fruto no es sino por su mo-

movimiento por el que llega a ella y se la lleva. En vano se querrá imaginar que el movimiento sea una acción en la piedra, más bien que en la hoja, puesto que es en todas partes de la misma Naturaleza; y que la piedra que se considera aquí como un móvil, es, en efecto, lanzada ella misma. Y no solamente la rueda del molino, sino el río mismo, deben recibir su movimiento de otra parte. Si se dice que el río hace andar a la rueda, es porque miramos allí donde la materia comienza a tomar impulso, y por donde se comunica el movimiento. Así, al considerar esta rueda que gira, se ve bien que no es ella la que origina el movimiento del agua; sino al contrario que es la velocidad del agua lo que da lugar al movimiento de la rueda. En este sentido puede mirarse el río como la causa, y el movimiento de la rueda como el efecto. Pero remontándose más arriba, al origen del movimiento, se halla que todo lo que se mueve está movido por otro sitio, y que toda la materia necesita un motor; de manera que en sí misma es siempre puramente pasiva, como ha dicho Platón expresamente; y que aun cuando un movimiento particular da lugar a otro, todo el movimiento en general no tiene más causa que Dios. Y se equivoca uno visiblemente cuando se imagina que sea igualmente activo todo lo que se expresa por el verbo activo. Pues cuando se dice que la tierra da mucha yerba, o que una rama ha echado un gran brote, por poco que se profundice, se ve bien que no se quiere decir sino que la tierra está llena de jugos, y que está dispuesta de manera que los rayos del sol, al dar sobre ella, hacen que estos jugos se eleven. Y por ello estos rayos no son menos activos que una acción propiamente dicha, no más que la piedra lanzada al agua, no es verdaderamente activa, cuando la hace salpicar al caer sobre ella: porque manifestamente se ve que es impulsada por la mano; y no debe considerársela como más agente cuando cae por su propio peso, puesto que no está menos impelida por este movimiento, aunque se halle inpelida por una causa que no aparece.

Aquellos, pues, que ponen en los cuerpos virtudes activas o acciones verdaderas, no tienen ninguna idea distinta, y si miran de cerca, verán que, hallando en ellos mismos una acción cuando se mueven, es decir, la acción de la voluntad, toman de allí la costumbre de creer

que todo lo que se mueve sin causa aparente, ejerce una acción semejante a la suya. Así es como se imaginan que un cuerpo que empuja a otros, y que poco a poco se abre camino, hace un esfuerzo semejante al que hacemos nosotros para pasar a través de una muchedumbre; lo cual es verdad en lo que se refiere puramente al cuerpo; pero nuestra imaginación nos engaña cuando toma en esto ocasión para poner alguna acción en el cuerpo; y bien se ve que este pensamiento no viene de más sino de que, estando acostumbrados a hallar en nosotros una acción verdadera, es decir, nuestra voluntad unida a los movimientos que hacemos, transportamos lo que pasa en nosotros a los cuerpos que nos rodean.

Así, en la acción que atribuimos a los cuerpos, no hallamos nada real sino que sus figuras y sus movimientos dan lugar a ciertos efectos. Todo lo que se quiere decir fuera de esto, ni está entendido, ni definido; pero no sucede lo mismo con la acción que hemos puesto en nuestra alma. Entendemos claramente que quiere su bien, y que quiere ser feliz; sabemos muy ciertamente que nunca delibera si quiere su felicidad, sino que toda su consulta va dirigida a los medios de conseguir este fin. Sentimos que delibera sobre estos medios, y que escoge uno más bien que otro. Esta elección es sensata, y encierra en su noción una acción verdadera. Incluso tenemos una noción de una acción de esta naturaleza que no puede convenir más que a un ser creado, puesto que tenemos una idea distinta de una libertad que puede pecar, y que nos atribuimos a nosotros mismos las faltas que cometemos. Concebimos, pues, en nosotros una libertad que se halla en nuestro fondo, es decir, en el alma misma, y en nuestras acciones particulares; porque se hacen libremente; y hemos definido en términos muy claros la libertad que les conviene. Mas por haber entendido bien esta libertad que se halla en nuestras acciones, no se sigue de aquí que debemos entenderla como una cosa que no es de Dios. Pues todo lo que está fuera de Él, de cualquier modo que sea, viene de esta causa; y porque hace en cada cosa todo lo que le conviene por su definición, hay que decir que, como hace en el movimiento todo lo que está comprendido en la definición del movimiento, hace, en la libertad de nuestra acción, todo lo que contiene la definición de una acción de esta naturaleza.

Existe, puesto que Dios lo ha hecho: y la eficacia todopoderosa de la operación divina no cuida de quitarnos nuestra libertad, puesto que, al contrario, la ha hecho en el alma y en sus actos. Así puede decirse que es Dios quien nos hace obrar, sin temer por esto que se disminuya nuestra libertad; puesto que en definitiva actúa en nosotros como un principio íntimo y conjunto, y nos hace obrar como nos hacemos obrar nosotros mismos, no haciéndonos obrar sino por nuestra propia acción, que quiere y hace al querer que la ejerzamos con todas las propiedades que encierra su definición.

No hay, pues, que cambiar la definición de nuestra acción, al hacerla venir de Dios, como tampoco hay que cambiar la definición del hombre dándole por causa a Dios; porque Dios es causa, al contrario de lo que es el hombre, con todo lo que le conviene por su definición: y hay que comprender también que es la causa inmediata de lo que es nuestra acción, con todo lo que le conviene por su esencia.

CAPÍTULO X

Diferencia de los dos estados de la naturaleza humana, inocente y corrompida, asignada según los principios sentados

Siendo esto así, se comprende que la diferencia entre el estado en que estamos, y el de la naturaleza inocente, no consiste en hacer depender de la voluntad divina los actos de la voluntad humana, en uno de estos estados mejor que en el otro, puesto que no es el pecado el que establece en nosotros esta dependencia, y que está en el hombre no por su herida, sino por su primera institución y por la condición esencial de su ser. Y en vano se dirá que Dios actúa más en la naturaleza corrompida que en la naturaleza inocente, puesto que, al contrario, hay que concebir que siendo la fuente del bien y del ser, obra siempre más allí donde hay más del uno y del otro.

Tampoco hay que establecer la diferencia entre estos dos estados en la eficacia de los decretos divinos, ni en la certeza de los medios de que se sirve Dios para realizarlos. Porque la voluntad divina es en todo estado eficaz por sí misma, y contiene en sí misma todo lo necesario para realizar sus decretos. En una palabra, el estado de pecado no hace que la voluntad de Dios sea más

eficiente, o más absoluta; y el estado de inocencia no hace que la voluntad del hombre sea menos dependiente. No es por este lado por donde hay que ir a buscar la diferencia entre ambos estados, que en esto convienen absolutamente, sino que hay que considerar precisamente las disposiciones que han cambiado por la enfermedad, y juzgar por ahí acerca de la naturaleza del remedio que Dios trae. Y aun cuando no sea nuestro propósito tratar a fondo aquí esta diferencia, señalaremos de pasada que el cambio más esencial que ha hecho el pecado en nuestra alma, es que un atractivo inconsciente del placer sensible previene todos los actos de nuestras voluntades. En esto consiste, nuestra languidez y nuestra debilidad, de la que jamás seremos curados si Dios no nos quita este atractivo sensible o, por lo menos, no lo modera por otro atractivo indeliberado de placer intelectual. Entonces, si por la dulzura del primer atractivo, nuestra alma se ve llevada al bien sensible, por medio del segundo, será llamada a su verdadero bien, y estará dispuesta a rendirse a aquel de los atractivos que sea superior. Cuando estaba sana no necesitaba de este atractivo preventivo que antes de toda deliberación de la voluntad la inclinaba hacia el bien verdadero, porque no sentía este otro atractivo que, antes de toda deliberación, la inclinaba siempre hacia el bien aparente. Había nacido dueña absoluta de sus sentidos, conociendo perfectamente su bien, que es Dios; provista de todas las gracias que le eran necesarias para elevarse a este bien supremo; amándole libremente de todo corazón, y complaciéndose tanto más en su amor cuanto que le venía de su propia elección. Pero esta elección, por serle propio, no era menos de Dios, de quien viene todo cuanto es propio a la criatura; que incluso hace que tal cosa le sea propia en vez de tal otra, y que nada le sea más propio que lo que hace tan libremente.

En este estado en donde contemplamos la voluntad humana, se ve bien que no tiene nada en sí misma que la dirija a una cosa en vez de a otra fuera de su propia determinación; que no hace falta, para dejarla libre, hacerla independiente de Dios, porque siendo el dueño absoluto de todo cuanto es, no tiene más que querer para hacer que los seres libres obren libremente, y para hacer que los cuerpos, que no son libres, sean movidos por necesidad.

Así es como razonan estos teólogos ; y el resumen de su doctrina es que Dios, porque es Dios, debe poner en la criatura libre por su voluntad, todo aquello en que consiste esencialmente su libertad, tanto en principio, como en ejercicio : sin que se piense por esto que esta libertad se destruya, porque no hay nada que convenga menos, a quien crea, que arruinar y destruir.

Esta manera de conciliar el libre albedrío con la voluntad de Dios parece la más sencilla ; porque está sacada tan sólo de los principios esenciales que constituyen la criatura, y no supone más que las nociones precisas que tenemos de Dios y de nosotros mismos.

CAPÍTULO XI

De las malas acciones y de sus causas

Por estos principios, puede entenderse, me parece, que Dios interviene en las malas acciones de la criatura. Porque Él hace todo el ser y todo el bien que en él se halla ; de manera que hace el fondo mismo de la acción, puesto que no siendo el mal más que la corrupción del bien y del ser, su fondo está, por consiguiente, en el bien, y en el ser mismo.

En lo cual está de acuerdo toda la Teología. Los que admiten el concurso que la Escuela llama simultáneo, reconocen esta verdad tanto como los que atribuyen a Dios una acción preventiva ; y para entender distintamente todo el bien que este primer Ser opera en nosotros, no hay más que considerar todo lo que hay de bueno en el mal que hacemos. El placer que buscamos, y que nos hace hacer tanto mal, es bueno en sí, y se ha dado a la criatura para su buen uso. No querer carecer de nada, no querer sufrir ningún mal, nada, por consiguiente, que nos perjudique, todo esto, al parecer, es bueno, y forma parte de la felicidad para la que hemos nacido. Pero este bien, buscado en mal momento, es la causa que nos impele a la venganza, y a otros mil excesos. Si se maltrata a un hombre, si se le mata, esta acción puede haber sido ordenada por la justicia, y por consiguiente, ser buena. Mandar es bueno, ser rico es bueno ; y estas cosas buenas, mal tomadas, y más deseadas, hacen, sin embargo, todo el mal del mundo.

Si todas estas cosas son buenas, es claro que el deseo de poseerlas encierra algún bien. El que un ángel se haya admirado y querido a sí mismo, en esto

admiraba y quería una buena cosa. ¿ En qué pecaba en esta admiración y en este amor si no es en no haberlos referido a Dios ? Que si creyó que era un placer supremo amarse así mismo, sin referirse a otro, no se ha equivocado en esto, porque este placer es, en efecto, tan grande, que es el placer de Dios. El ángel, pues, debía amar este placer, no en sí mismo, sino en Dios ; complaciéndose en su Autor, mediante un amor tan sincero como agradecido, y haciendo su felicidad la felicidad de un ser tan perfecto y tan bienhechor. Y cuando este ángel castigado por su orgullo, comenzó a odiar a Dios que le castigaba, y a desear que no sea, es porque quiere vivir sin dolor ; y tiene razón en quererlo, porque para esto y para ser feliz había sido hecho. Así, todo el mal que se halla en las criaturas tiene su fondo en algún bien. El mal no viene, pues, de lo que es, sino de lo que no está ordenado como es debido, ni referido a donde debe, ni amado o estimado como debiera serlo. Y es tan verdad que el mal tiene todo su fondo en el bien, que a menudo se ve una acción que no es mala, convertirse en tal, añadiéndole una cosa buena. Un hombre hace una cosa que no cree prohibida : esta ignorancia puede ser tal, que le excusara de todo crimen ; y para que se convierta en crimen, no hay más que añadir a la voluntad el conocimiento del mal. Sin embargo, el conocimiento del mal es bueno ; y este conocimiento que es bueno, añadido a la voluntad, la hace mala, a ella, que estando sola, podría ser buena ; de tal modo es cierto que el mal supone el bien por todas partes. Y si se pregunta por dónde puede hallar el mal entrada en la criatura razonable, en medio de tantos bienes como Dios pone en ella, no hay más sino acordarse de que es libre, y que ha salido de la nada. Porque es libre, puede hacer el bien ; y porque ha sido sacada de la nada, puede errar ; porque no hay que extrañarse que viniendo, por así decir, de Dios, y de la nada, como puede, por su voluntad, elevarse hasta lo uno, puede también, por su voluntad, caer en lo otro, por no tener todo su ser, es decir, toda su rectitud. Ahora bien, la falta voluntaria de esta parte de su perfección, es lo que se llama pecado, que la criatura razonable jamás puede tener más que de sí misma ; porque la idea del pecado es tal, que no puede tener por causa más que un ser libre sacado de la nada.

Tal es la causa del pecado, si es que el pecado puede tener una causa verdadera. Pero, para hablar más propiamente como la nada no tiene nada, el pecado, que es un defecto, es una especie de nada, y no tiene nada tampoco; y como la criatura no es nada por sí misma, es de su propio fondo, y no de Dios, de donde tiene esto, tampoco puede tener más que por sí misma el ser capaz de errar, y errar, en efecto; pero tiene lo primero necesariamente y lo segundo libremente; porque Dios,

habiéndola encontrado capaz de errar por su naturaleza, le hace capaz de hacer el bien por su gracia.

Así, hemos hecho ver, que a reserva del pecado, que no puede por su esencia ser atribuido sino a la criatura, todo el resto de cuanto tiene en su fondo, en su libertad, en sus acciones, debe ser atribuido a Dios; y que la voluntad de Dios, que lo hace todo, lejos de hacerlo todo necesario, hace, al contrario, en lo necesario, como en lo libre, lo que constituye la diferencia entre uno y otro.
